

54

69200

家族演化之理論

楊 堃

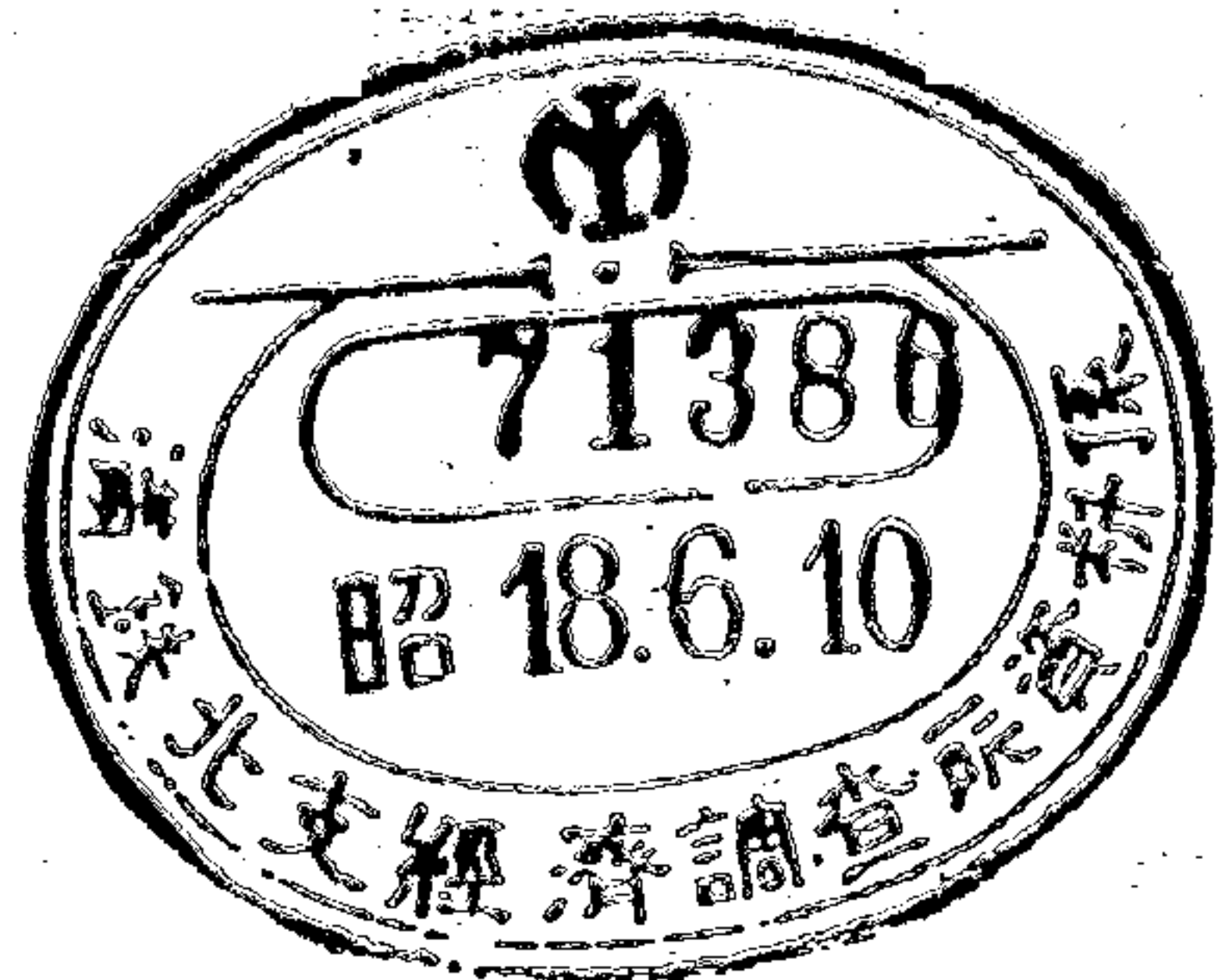
u

808

清華學報第九卷第三期單行本

(民國二十三年七月)

國立清華大學出版事務所出版

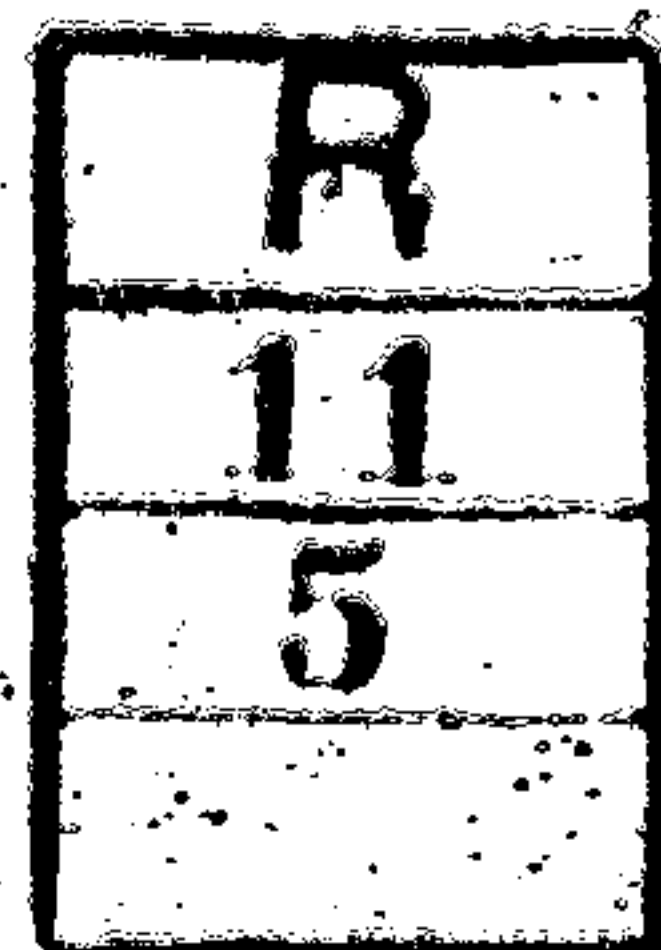


544.2
271
2

家族演化之理論 (1)

楊 堃

一 緒 言

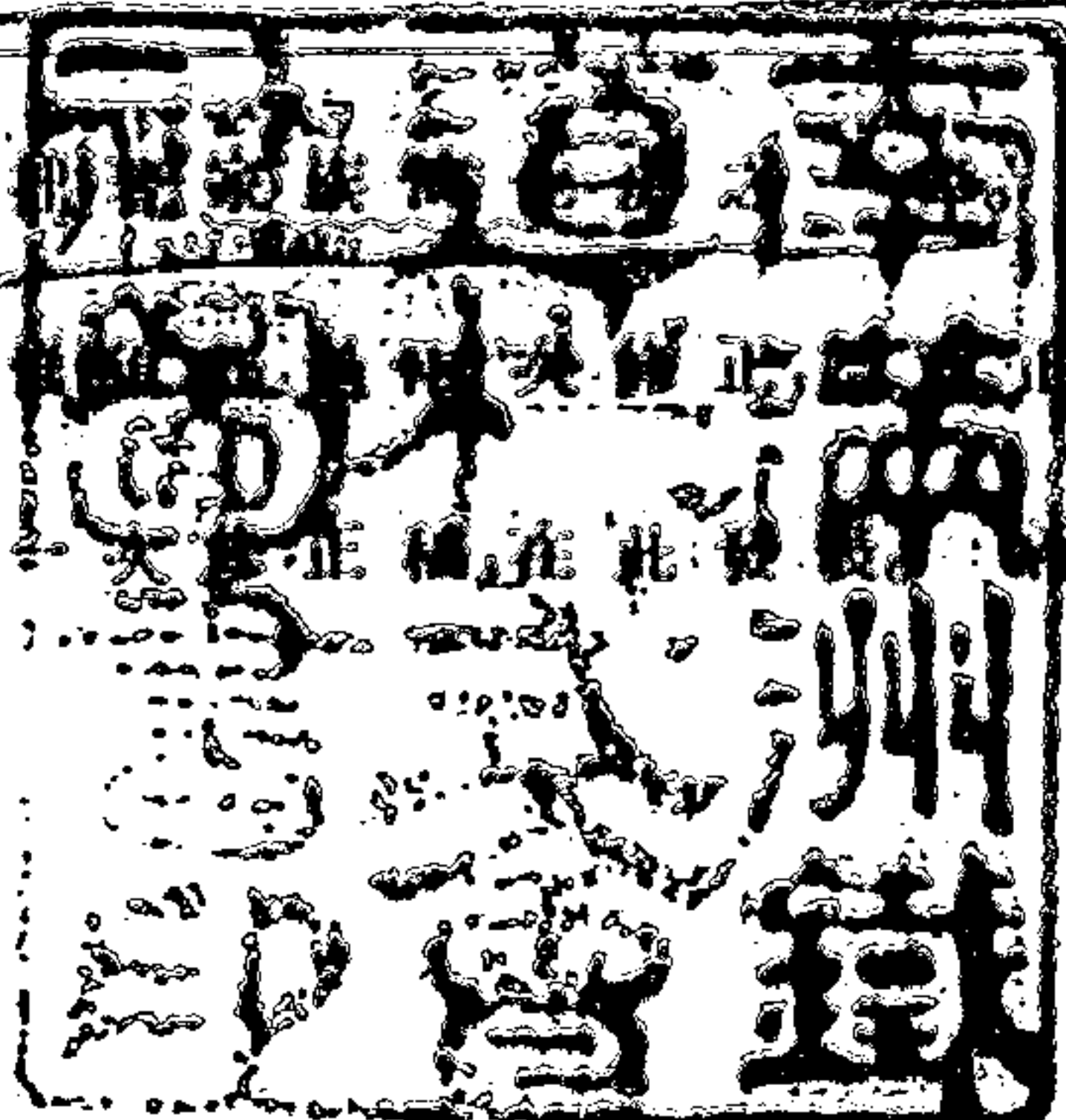


家族演化之概念在現代看來似乎已成為一個通俗的見解，一件極明顯的事實，用不着再為解說。殊不知在一百年以前，這個概念還未發生。就是到了現在，這個概念內所包括的意義究是什麼，學者意見尚不一致。我現在的奢望，就是想將這個概念在過去所發生的重要的理論，作一總的檢閱與新的估價，並且我還想貢獻一點新的意見，請求讀者指教。

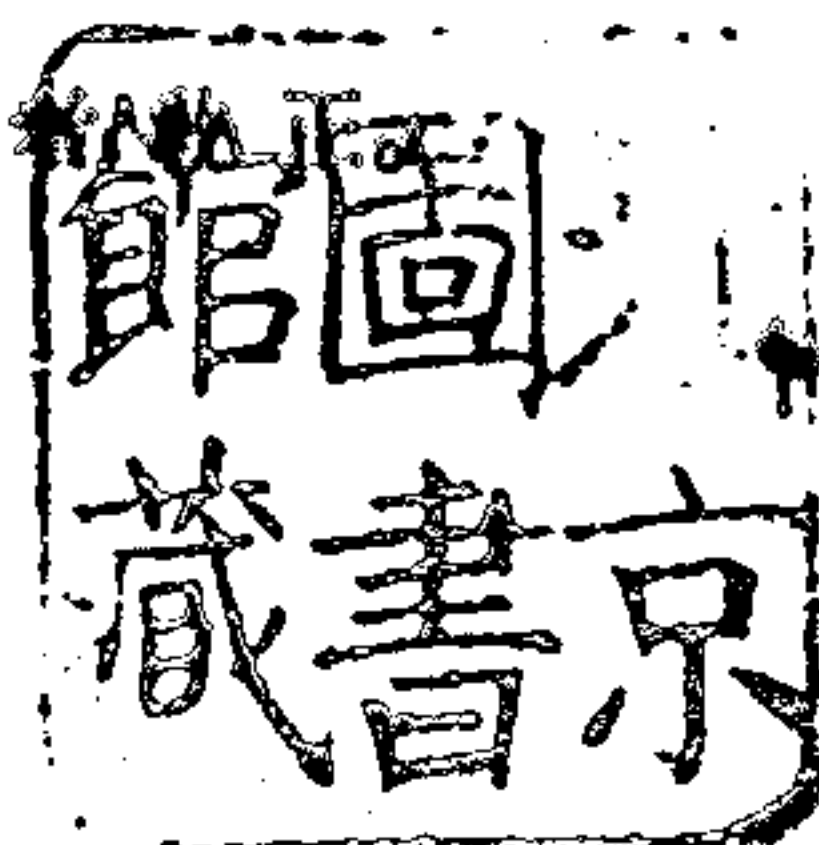
家族研究史之萌芽，可謂由來已久。在古希臘哲學家著述內，如柏拉圖的共和國或亞里士多德的政治學，亦均加雜着家族的理論。然而成有系統的家族之研究，則開始於基督教的神學派。此派學者每以聖經上所述希伯來的家族，作為家族之理想的模式。更因為他們生長於父權社會的環境之內，故即以父權家族作為自然社會之標準，並認為國家之完善的模式亦應取法於這樣的家族。此類說法在現代看來似已無一顧之價值。然而他們在當時之勢力極大，對於後世之影響極深。即在現代，此派學說仍保有相當的權威，故我們亦有提之必要。

集此派理論之大成者，可說是法國的布納爾 (De Bonald,

(1) 按此文係
十萬言。
六章之第



該書今已脫稿，共約三十萬言。今先將此第六章之第



1754—1840)。他在這一方面的代表著作，叫作社會構成原理之哲學的證明(*Démonstration philosophique du principe constitutif de la Société*, 1830)。他認為家族是一切社會之原理及模範，並認為家族是人類社會最初的組織。而他所說的家族乃是一夫一妻制，小家庭式的父權家族。此種理論之不能存在，已於上一章內，詳為述說過，不必再贅。(2) 惟有一點，我們應加注意，即此派的學說，在現代社會學界及社會行動內，仍佔有相當的勢力。不僅社會天主教派的勒普來(*Le Play*, 1806—1882)可說是他的嫡系，即近代社會學的開創者孔德(*Auguste Comte*, 1798—1857)和無政府主義大家普魯東(*Proudhon*, 1809—1865)，亦均受了他很多的影響。並且在家族研究史上有所謂‘父權說’(the patriarchal theory)者幾與‘母權說’(The Matriarchal theory)相齊名。而‘父權說’的領袖固然是古代法的著作者梅因(*Sir Henry Maine*, 1822—1888)氏，然而梅因氏的先驅者則可說是布納爾。

在一百年以前，一八三〇年左右，家族之研究尚極幼稚。不僅在基督教的學者如布納爾之流的著述內，看不出家族演化之概念來，就是在社會學的始祖，實證主義的開創者孔德氏的著作內，亦同樣找不出家族演化的影子。

原來孔德對於家族之認識，仍是祖述布納爾的意見。他認為家庭即是由夫婦子女所構成的一個團體。牠的基礎與其說是社會的，不如說是生物的。牠僅以人類生殖的關係而始成立。故孔德雖承認家庭是社會之原始的細胞，將家庭看得十分重要；但在他的大著實證哲學講義(*Cours de philosophie positive*, 6 vol., 1830—1842)以內，却僅在第四卷，例第二講，社會靜

(2) 參看本書第五章，家族起源之理論，第二節：‘父權說’

學的一部份之內，講述了幾頁。此外，就很少提到家庭二字。

勒普來對於家族之認識，似已較孔德為進步。他認為家族之模式約有三種：一為‘父權家庭’(la famille patriarcale)，一為‘不穩家庭’(la famille instable)，另一種則是介乎此二者之間的，他名之為‘基本家庭’(la famille-souche)。在他看來，東方牧畜民族俄國農民以及歐洲中部斯拉夫民族的家庭，全是屬於父權家庭之模式的。在父權家庭內，有家長統率一切，對於良好之成訓，知所遵從，故能養成良好之家風。惟家長之權太大，產業過於集合，僅便於保守而不易於進步。並且使家中人員依賴成性，不能發展其個性及勤勞之習慣，是其流弊。反之，‘不穩家庭’為西方各工業勞動者的家庭模式。並且在法國富屬階級內亦漸盛行。這是因為強迫分產之故，乃使富有保守性的父權家庭，不得不分割瓦解，而成為不穩的小家庭的組織。在此類小家庭內，每人可以發展其個性，自營其獨立的生活，故能有進取的精神，是其特長。惟因為家庭內人數太少，而家庭與家庭間又不能互助，故極不穩固，乃成為社會痛苦之根源，為歐洲社會不穩固之最大原因。僅有‘基本家庭’可以收以上兩種家庭之長，而無其流弊。故為家庭模式內最理想之家庭組織。(3)

勒普來能指出家族模式之不同，似已能看到家族之演化。這自然較孔德的家族觀已為進步。惟他所注意的，乃是家族應該怎樣去演化，而不是去研究家族演化之事實。換句話說，他是一個道德學家或家庭改良之主張者，仍算不得家族演化之理論家。

(3) Cf. Le Play, La Réforme Sociale en France (Tours, Mame et fils, 1878),

Tome II, p. 6-13.

只有到了十九世紀後半紀，一方面因為比較語言學之發現，提供出比較的研究法；一方面因為達爾文(Darwin, 1809—1882)生物演化論的觀念，侵入到社會科學界，乃形成社會學史內的生物有機體派。從此後，家族之研究，始得到長足之進步；而家族演化之概念，始深為一般社會學者所注意。譬如近代社會學之第二開創者，斯賓塞(Herbert Spencer, 1820—1903)氏，他所生長的時代較孔德僅晚三十年。然而他對於家族演化之認識，已遠非孔德所及了。

斯賓塞在社會學原理(The Principles of Sociology, 1876—1896)一書內，對於家族制度之演化，述說頗詳。惟他的論據，大半係取自麥克來納(Mc Lennan, 1827—1881)的初民婚姻(Primitive Marriage, 1865)與古史研究(Studies in Ancient History, 1876)兩書。他本人對於這個問題，並無若何創見。譬如他認為在家族未發生之前，有一‘原始雜交’(primitive promiscuity)的時期。其次，由‘一妻多夫制’(polyandry)與‘一夫多妻制’(polygyny)而始漸進於‘一夫一妻制’(monogamy)。一夫一妻制的家庭乃是社會演化之止境，最合於理想的家庭制度。(4) 這全是古典派演化論者一般的意見，斯賓塞僅述說而已，並不是他自己的創見。

斯氏所述說的家族演化之程序，在現代看來，早已不能成立。因為原始雜交說並無事實的例證；而一妻多夫制亦僅是婚姻制度內一種特殊的事實，算不得家族演化史內之一階段。

(4) Cf. The Principles of Sociology, vol. II, part III. Domestic Institution P. 603

—773—按我所根據的是倫敦與紐約 D. Appleton and Company

在1912年所出的版本。

此已爲現代學者一致的公論，用不着再爲爭辯的。(5)

斯氏的家族演化說，雖無甚可取；然而在他所生長的時代內，約當一八八〇年左右，家族之研究，却已達於極盛時期。而那時最重要的學說，約可分爲兩派：一爲母權論，一爲父權論。此在本書第四章家族研究史鳥瞰一章內，已講述過，茲不再贅。惟那時的學說與爭論，大半全是集中於家族之起源或婚姻之起源一問題上，對於家族演化之理論，成有系統而值得我們注意的，並不多見。

在家族研究史上，家族演化之最完備的與最有名的理論，則爲美國人類學家莫爾甘(L. H. Morgan, 1818—1881)氏的學說。莫氏以後，在現代學術界，對此問題最有貢獻的學者，則爲法國社會學家杜爾幹(Durkheim, 1858—1917)氏。茲先將此二氏之理論，分別檢討如下。然後再將我個人對此問題的意見提出，以供讀者之參考。

二 莫爾甘的家族演化說

莫爾甘是近代人類學之一開創者。他對於人類學與社會學之貢獻，已有斯特恩(B. J. Stern)氏作過一次總的檢討，名爲莫爾甘社會演化論者(Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist, 1931)，讀者可以參考。我現在所想研究的，則僅以他的家族演化說爲

(5) 按現代學者布甲法(Briffault)氏在他的大著母親(The Mothers, 3 vols, 1927)一書內，雖仍爲原始雜交說作辯護，但他的論證是採自生物學。我認爲家族是一社會制度，爲人類所特有，故生物學上的論證，不足爲憑。參看本書第三章：家族演化史之取材與研究方法。

限。

莫氏於1870年所發表的人類家族之血親及姻親制 (Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family)一書內，(6)對於家族演化之理論，即已成熟。惟那部書部頭太大，圖表太多，又太專門，文字亦太難懂，故未得到通俗的勢力。自1877年，他的古代社會 (Ancient Society) (7)一書出版以後，莫氏的家族演化論始為恩格斯 (Engels)及其他社會主義者所採用。而莫氏在家族研究史內之地位，始漸重要。

莫氏的家族演化之體系，亦認為在家族尚未發生之前，有所謂‘雜交的一階段’ (stage of promiscuity)。惟原始雜交說乃當時母權論者陸保克 (Lubbock)，麥克來納與巴叔芬 (Bachofen)諸人共同的主張，並非是莫氏一人之創見。特自莫氏的‘分類親屬制’ (classificatory system)之學說發表以後，又為原始雜交說多增了一個可能的證據就是了。至於莫氏所提出的‘分類親屬制’是否真為原始雜交說之一有力的佐證，這在上一章以內，已經批

(6) 按此書係列入‘司密斯學院學術叢書’ (Smithsonian Institution Contribution to Knowledge) 第十七卷以內，初版在1870年，第二版在1871年，出版。

(7) 按此書在英文內共有三種版本：一為紐約Holt書店發行，1877年第一版，1878年再版，1907年出的是最新的一版；二為倫敦Macmillan書店發行，在1877年出版；三為芝加哥Charles H. Kerr & Co.發行，至1909年，已出至第九版。而我以下所根據的則是第三種在芝加哥Charles H. Kerr & Co.發行，在1877年出版的本子。又此書已有中譯本，名古代社會，楊東莼張渠渠渠渠合譯，上海，崑崙書店發行。書共二冊，1929—1930年初版，1933年再版。但內容完全相同。

評過不必再贅。(8) 惟我現在所想指出的，乃是原始雜交說在莫氏的家族演化論內並不居於重要的地位。故原始雜交說儘管不能成立，而莫氏之家族演化論却仍不妨是很值得研究的。

莫氏雖承認原始雜交說，但他並未肯定原始雜交為歷史上實際存在的事實。他僅是根據他所發現的‘馬來親屬制’(The Malayan system)與‘伴侶倫’家族(The Punaluan family)之事實，而認為在推理上，在‘伴侶倫’家族之前，必有‘血緣家族’(The Consanguine family)之一階段；同樣，在‘血緣家族’之前，亦必先經過一個時期，那時的婚姻與家族制度尚未成立，男女之關係極其隨便，這即是原始雜交之一階段。從此看來，莫氏的家族說並非是建築在原始雜交說之上；而原始雜交說，在他的學說以內，僅是一個推論。這個推論縱或錯誤，我們亦僅能說他這個推論錯了，不能僅因此推論之錯誤，即認為莫氏的家族說完全錯誤。這是批評莫氏學說的人，很應辨別清楚的一點。

在另一方面去看，莫氏雖承認原始雜交說，但他却認為人類社會之最初的組織，即是家族組織。惟那時的家族組織與近代文明社會的家族組織不同。那時的家族組織即是‘氏族組織’(the gentile organization)。而近代家族即是從氏族組織內逐漸演化而來。莫氏曾說：“在人類所有的制度中，其發生最古而且流行最廣的制度，便是氏族組織。在亞洲，在歐洲，在非洲，以及在澳洲，所有古代社會的政治，差不多全部是氏族制度的企圖。氏族制度是社會所依以組織，所依以結合的要具。氏族社會發端於‘野蠻時代’(savagery)，經過‘未開化時代’(barbarism)

(8) 參看本書第五章：家族起源之理論，第一節：原始雜交說。

之三期其持續期間直至‘政治社會’ (political society) 之建設;反之, ‘政治社會’在‘文明時代’ (civilization) 沒有開始以前,是絕不會存在的。希臘的氏族(génos),胞族(phratries)與部族(tribus),羅馬的氏族(gens),胞族(curia)與部族(tribus)全與美洲土人的氏族,胞族與部族相類似。同樣,麥爾蘭的氏族(sept),蘇格蘭的氏族(clan),阿爾巴尼亞 (Albania)的氏族(phrara),以及梵語 (sanskrit) 內的氏族(ganas)等等,不必作更遠的比較,亦全是與一般所稱謂的氏族(clan)及美洲印第安人所說的氏族完全相同。就我們所知道的範圍而言,這種組織乃是貫通於古代世界之全體人類種族間,最後由達到文明之域的種族,下傳至於有史時代。不僅如此,凡是在各地方所發見的氏族社會,其構成上之組織,其行動上之原則,類皆彼此一致;其所發生之變化只是隨着種族之累進的進展,由低級形態遞演而進於高級形態而已。此種變遷對於人類發展史之來自一源的概念,可與以說明。”(9)

但是莫氏所說的氏族制度,實際上亦可說是家族制度。因為他對於氏族之定義,乃是說:“一個氏族是來自一祖而彼此有血統關係的集團;亦是以氏族之姓相區別,以血緣關係相結合之團體。”(10) 從此看來,氏族與家族原是一種東西。

像這樣,認為人類社會之最初的組織是以親屬關係為基礎的氏族社會,而不是以地方(territory)與財產(property)之關係為基礎的政治社會;並認為後者係由前者的演化而來;這不僅是莫爾甘氏一人的發現,梅因在古代法一書內亦是這樣主張的。(11)

(9) . Ancient Society, p 61-62; 中譯本,上册, p 93-94。

(10) Ancient Society, p 62; 中譯本,上册, p. 95。

(11) . Cf, Sir Henry Maine, Ancient Law, chap. V.; Lectures on the Early History of Institutions, p 72。

惟梅因氏認為原始的氏族社會是些父權家族的組織，而莫爾
甘氏則認為母系氏族(the maternal gens)之發生均在父系氏族
(the paternal gens)之前，這乃是他們兩人主張的分歧點。

關於母系氏族與父系氏族之先後一問題，我們在以下還要詳為討論。我現在僅想使讀者注意兩件事：第一，莫氏認為家族演化之程序是由氏族而至於家族；第二，在氏族之內，他認為母系氏族發生在前，父系氏族發生在後。因為這兩點在現代學者看來，已幾乎成為定論了。

惟認為母系氏族發生在前，父系氏族發生在後，這亦是在莫氏的時代內，一般母權論者共同之主張，故不得算作莫氏一人的學說。(12) 而莫氏在家族社會學內之重要地位，仍不在此。

莫氏在家族研究上最有名的學說，即是他的家族演化之階段說。他認為家族演化之過程，約可分為五個階段：一、血緣家族(the consanguine family)，二、‘伴侶倫’家族(the panaluan family)，三、對偶家族(the syndyasmian family)，四、父權家族(the patriarchal family)，五、一夫一妻家族(the monogamian family)。茲再分述如下。

一、血緣家族 血緣家族是以在一個團體中的兄弟姊妹之雜婚為基礎的。牠的實證，還留存於今日還存在的最古的血親制度中的馬來種族之制度中。我們根據這一點，可以明示：血緣家族是最初的家族形態。並且血緣家族與造成血緣家族的血親制即馬來制，至是普遍地在古代盛行於全世界。

二、‘伴侶倫’家族 ‘伴侶倫’家族一名稱出自夏威夷(Hawaiian)的親屬關係。夏威夷之‘伴侶倫’是以在一團體中的幾個兄弟

(12) Cf. Stem, L. H. Morgan, social Evolutionist, p. 170.

對於各人的妻之雜婚爲基礎的；是以在一團體中幾個姊妹對於各人的夫之雜婚爲基礎的。然而這裏所用的‘兄弟’一詞，當然包含老大老二老三，甚至緣遠的從兄弟，也包含在內；這些從兄弟，恰如我們今日之視我們的兄弟爲兄弟一樣，在當時都是互以兄弟相視。其次，這裏所用的‘姊妹’一詞，當然也包含大姐，二姐，三姐，甚至包含緣遠的從堂姊妹在內；這些從堂姊妹，恰如今日我們之視我們的姊妹一樣，在當時都是互以姊妹相視。這一家族形態，繼血緣家族而起，並造成‘杜悅年’(Turanian)⁽¹³⁾ 與‘加羅瓦尼安’(Ganowanian)⁽¹⁴⁾ 兩種血親制度。此種‘伴侶倫’家族與第一種的血緣家族，在莫氏的社會演化之程序內，全是屬於野蠻時期的家族。

三、對偶家族 ‘對偶’(Syndyasmian) 一名稱出自希臘語的Syndyazo (配成一對之意)與 Syndyasmos (結合二人之意)二字。對偶家族是以在婚姻形式之下的一男一女的配合爲基礎，但夫婦二人並不一定要同居。這便是一夫一妻的家族之萌芽。其離婚或分居，要經過雙方的同意。然而這一家族形態，却沒有造出一個血親制度來。

(13) 按Turanian係烏拉阿爾泰民族(peoples of Ural-Altai stock)。這大概是在亞利安民族以前居住於歐洲與亞洲的一游牧民族。如突厥，蒙古，通古斯等等，即屬於烏拉阿爾泰民族系。莫氏認爲最能代表此類親屬之民族，則爲印度南部塔密爾民族(The Tamil people)，見古代社會原書，P.444，中譯本，下冊，P.290

(14) 按Ganowanian民族即“弓矢民族”(The Family of the Bow and Arrow)，此係指美洲印第安人而言。莫氏認爲辛尼加，易洛魁民族(The Seneca-Iroquois)爲此類親屬制典型的民族。見古代社會原書，p.444，中譯本，下冊，p.290。

四.父權家族 這是以一夫多妻之婚姻為基礎。惟此處所說的父權家族是狹義的,是專指希伯來牧畜部族之特殊的家族(the special family of the Hebrew pastoral tribes)而言。這樣部族的會長及其他主要人物,全是實行一夫多妻制。牠在人類制度中所發生的影響很少,並不是普遍的。牠亦沒有造出一種獨立的血親制度來。

五.一夫一妻家族 這是以一男一女之婚姻為基礎,而以同居為必要的條件。夫妻同居,是這一制度的根本要素。這很顯然地是文明社會的家族;故在本質上,乃是近代的產物。這一家族形態亦造成一獨立的血親制,即是‘亞利安制’ (Aryan system)。

莫氏認為在這五個家族形態內,第一,第二及第五三種形態,可稱為根本的形態。因為這三種形態是一般的並是有勢力的,足以創出三種顯然不同的血親制來:‘馬來制’,‘杜悅年制’與‘亞利安制’。至於其他兩個家族形態即對偶家族與父權家族,可說是一種中間的形態,既不會創出新的血親制,亦不會對於當時存在的血親制予以本質的改變,故不會有充分的勢力,影響於人事關係的上面。(15)

在此,我們應該注意的,即是莫氏雖將家族之演化分為五個階段,但他似乎認為這樣的分法,是僅為研究的方便計而設的一個假定,並非在家族演化之事實內,真有這樣顯然劃分的階段存乎其間。故他說:“我們並不能設想在這些家族形態間,是有些劃然可分的界線,將牠們互相隔離。反之,却是由難以識別的漸進次序,由第一形態轉移到第二形態,由第二轉移

(15) Ancient Society p, 394; 中譯本,下冊, p, 185。

到第三由第三轉移到第五,顯示出連續的階段。”(16)

從此看來,莫氏的家族演化之階段說,僅是一種假定。莫氏並不承認在家族演化之事實內,真可劃分為如此顯然的階段。並且,莫氏僅認為像這樣的家族演化之順序,“便可以代表家族觀念之發達”,其意乃是說家族演化之抽象的順序,可以這樣的假定;並不是說一切具體的人類家族,全是必然地在實際上須要經過這樣的演化的階段。最明顯的例子,就是莫氏亦承認有些社會是從‘伴侶倫’家族經過對偶家族與父權家族而始演化為一夫一妻家族;有些社會則可不經過父權家族之階段,而逕達到一夫一妻家族之形態。如果莫氏的家族演化之五階段說是呆板的是無例外的,則莫氏豈非自相矛盾,而無以自圓其說?

我認為許多學者批評莫氏的家族演化說,全是過於重視他的階段說,並且將他的階段說,看的過於呆板。因此,即不免多少誤解了莫氏的原意。這不僅是反對莫氏的人所犯的錯誤,就是莫氏的信從者,如馬克斯主義派的各位作家,亦未能理解清楚。這真是家族研究史內一件憾事。

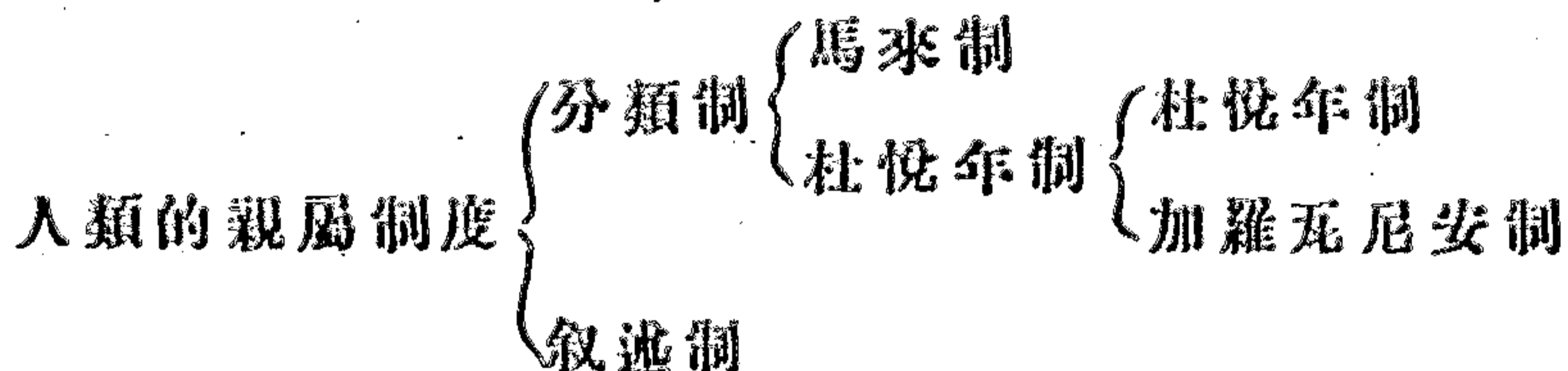
在我看來,莫氏在家族社會學內最重要的貢獻,雖是他的家族演化說,然而他的家族演化說之精髓,却不全在於他的五階段或三階段說,而特別是在於他的血親制之學說。換句話說,莫氏在家族研究內之功績,就是因為他是‘分類親屬制’之發現者。(17)

(16) Ancient Society, P. 394; 中譯本,下冊, P. 185--186。

(17) 按莫氏的分類親屬制自發表以後以至最近,曾引起學者間極多爭論。讀者可參考斯特恩氏的莫爾甘社會演化論者

原來莫氏的家族演化論,是以他的血親制度說為基礎。而他的血親制度說從現在看來,雖有許多錯誤,應該修正,但却不失為家族研究史上最重要的貢獻之一。凡批評莫氏家族演化論的學者,如不從這一點下手,我相信那全是隔靴搔癢之談。

莫氏認為人類的血親及姻親制,共有兩類: 一為分類制(classificatory system), 二為敘述制(descriptive system)。但是分類制之內,又分為兩項: 一為馬來制(Malayan system), 二為杜悅年制(Turanian system)。在杜悅年制之內,有一別枝,係美洲印第安人的親屬制,叫作加羅瓦尼安制(Ganowanian system)。茲為易於明瞭計,列作下表,並分述如次:



馬來制是人類親屬制之起源。在此制之下,一切親屬,共分為以下四類:

- 一. 父母及其同輩(父系及母系,全包括在內),
- 二. 第一類的父母(即祖父母及其同輩),

一書,自 93 至 99 頁及自 138 頁至最後。維斯特恩氏的敘述,有時過於簡單,未能將諸家的論據,予以詳細之介紹。故讀者有時還須將他所指出的書目,再詳細參考一下。並且他所指出的書目,在英文著作一方面,可稱大體完備。但對於德文著作,即很有遺漏。對於法文著作,則一字未提。這不能不說是一個缺點。

三. 自己及兄弟姊妹(即第一類的子女全包括在內),

四. 第三類的子女。

從此可以看出馬來制實係以親屬之代數為基礎,故亦可稱之為代數的親屬制。(18) 莫氏認為最原始的蠻族社會,其一切親屬關係,概可歸納於此四類之內。在此四類之外,不承認另有其他的親屬關係。這即是他所叫作的馬來制。

馬來制為家族制之最初形態,即是與血緣家族同時發生。莫氏認為此制曾在上古時期普遍地存在過。就是在莫氏當時仍能證明此制曾很普遍地通行於坡里內西亞人 (Polynesian) 之間。惟當時的家族制已經由血緣家族轉變為‘伴侶倫’家族。因為血親制未受到強有力的變化,故不如家族制變遷的快。譬如在莫氏時代的五十年以前,當美國人初到夏威夷諸島設立宣教會時,該島土人間,兄弟姊妹互相結婚之風,尚未完全絕跡。即是一例。在莫氏看來,此制曾在古代亞洲的民族內普遍地存在過,亦是毫無疑義的。因為必須先經過此制,始能造成亞洲現時仍很流行的杜悅年制之基礎。同時又成為中國人所採用的制度之根基。(19)

(18) 按此意,法國社會學家服荷諾 (Fauconnet) 教授曾指出過,見所講家族與婚姻一課。惟服氏此課之講義,並未成書。余所根據者除我個人之筆記外,尚有 Albert Vielledent 之筆記,在巴黎 R. Guillou 書店發行。該筆記錯誤之處頗多。參考者必須特為小心。

(19) Cf Ancient Society, p. 395-396, 425; 中譯本,下冊, P. 187-188, 234-235
——按關於中國的親屬制,莫氏雖已提到,但未詳言。讀者可參考: T.S. Chen and J. K. Shryoek: Chinese relationship Terms (American Anthropologist, 1932, no 4, P. 623-669); A. L. Kraeber: Process in the Chinese Kinship System (American Anthropologist, 1933, no 1, p. 151-157)。

至於杜悅年制,在莫氏看來,此乃繼馬來制而起的。此制內有一別枝,叫作加羅瓦尼安制。

一 在此種制度之下,人類的一切親屬關係,可以歸納為以下六類(假設此係一男子):

- 一. 姊妹之子女,
- 二. 兄弟之子女,
- 三. 父之姊妹,
- 四. 母之兄弟,
- 五. 三與四兩類之子女(即表兄弟與表姊妹),

六. $\left\{ \begin{array}{l} \text{表兄弟之子女} = \text{姪姪女} \\ \text{表姊妹之子女} = \text{子女} \end{array} \right\}$ 杜悅年制
 $\left\{ \begin{array}{l} \text{表兄弟之子女} = \text{子女} \\ \text{表姊妹之子女} = \text{姪姪女} \end{array} \right\}$ 加羅瓦尼安制

故加羅瓦尼安制與杜悅年制的分別,僅在第六類內成一相反之事實。其餘則完全相同。至於在此第六類內所以相反之原因,則是因為在杜悅年制之下,母系制的彩色,比較濃厚;在加羅瓦尼安制之下,父系制之彩色,比較濃厚之所致。(20)

莫氏認為杜悅年制在北美土人間頗為普遍;在南美土人內,亦存有充分的痕跡;在非洲之一部,亦曾發現其痕跡;他若印度南部,澳大利亞等地方,亦有此血親制之事實。惟在澳洲,此制之發生,似乎是由階級組織或初期的民族制度演化而來,是其特殊點。

至於杜悅年制之起源,莫氏則認為是由於同一民族內婚

(20) 見服哥諾教授的家族與婚姻, Vielledent 氏筆記,第五分冊, P

姻之禁止。質言之，即由於兄弟姊妹間之結婚的禁止，因而漸次完成的。故此制係由馬來制演化而來。換句話說，即是由於直系及旁系的兄弟姊妹間之從前的婚姻關係之改變而成的。

莫氏認為美洲的印第安人，在初次被發現時，他們的家族制雖已由‘伴侶倫’家族演化為‘對偶家族’，但是他們的血親制，却仍是杜悅年制。這正和在夏威夷的土人內，其家族制已由血緣家族轉變為‘伴侶倫’家族，而血親制尚保留着馬來制是一樣的。那全是因為“家族是活動的因素，牠決不是靜止的。但是牠是隨着社會之由低的階段發展為較高的階段而亦是由低級的形態過渡為較高級的形態。反之，親屬制度則是被動的。牠們僅於長時距中記錄家族與時俱進所造成的進步，又僅能當家族發生急激的變化時，才受到急激的變化。(21)

至於敘述制，亦叫作亞利安制。此制之最純粹的狀態是對於父母子女兄弟姊妹諸親屬的稱呼全很確定。至其他的親屬關係，則係以此等親屬的稱呼為基礎而予以特殊的敘述。譬如父之父曰祖父，父之母曰祖母，父之兄曰伯父，父之弟曰叔父，等等，皆是。

假設其他一切親屬的稱呼，全是由這樣的推演而來，這就成為極純粹的述敘制了。無奈在事實上，此等極純粹的敘述制並不存在。譬如在文明社會內，法文內的beau-père或英文內的Father-in-law一稱呼，全有兩個不同的意義：男子稱呼他的夫

(21) 見Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état* (Bracke譯, 巴黎, Alfred Costes書店, 1931年出版), p. 14; 中譯本, 家族私有財產及國家之起源 (李齊揚譯, 上海, 新生命書局, 1929), P. 40.

人的父親，叫作 beau-père 或 father-in-law；而夫人稱呼丈夫的父親，也叫作 beau-père 或 father-in-law。另如英文與法文內的 Cousin（表親，表兄，表弟，等等）一字，那更是很與分類親屬制相類的一個稱呼，絕不是純粹敘述制內的一個稱呼。故敘述制與分類制之分別，在事實上，僅是相對的與程度的，而不是絕對相反的兩種制度。此在現代，已成定論。惟當時在莫氏看來，則不是這樣。他認為敘述制與分類制完全相反；並認為在亞利安民族內的親屬制，則概為敘述制。惟敘述制是代替各主要民族內的先行的杜悅年制，並為決定一夫一妻家族制之下所存在的親族關係的一種制度。(22)

莫氏還說要使馬來制改變為杜悅年制，是以氏族制為必要的條件。同樣要使杜悅年制解體，而代之以雅利安制，則以形成重要的制度如財產制，財產所有權，繼承權，以及由財產制而創造出來的一夫一妻制為必要的條件。(23)

從此看來，莫氏的家族演化說不僅是以他的血親制說為基礎，並且是與他的氏族說及財產制說，亦均有密切的關係。他在古代社會一書第三編第六章與家族制度相關聯的諸制度出現之順序，一章內，對於這些與家族演化相關的各種制度，曾列成一個簡表，那是根據他在人類家族之血親及姻親制一書內所發揮的理論而重新予以修正，始寫出的。(24) 故能代表

(22) Ancient Society p.398; 中譯本, 下冊, p. 191。

(23) Ancient Soc.ety p.398; 中譯本, 下冊, p. 191。

(24) 參看人類家族之血親及姻親制, 四八〇頁——按余在北平各大圖書館尋覓, 均無此書。故草此文時, 未能參考及之, 深以為憾。

莫氏最成熟的意見。茲特介紹如下：

第一階段：

- I. 亂雜的男女關係
- II. 屬於一個團體中的直系和旁系的兄弟姊妹間之婚配。
由此而發生的，便是：
- III. 血緣家族(家族制之第一階段)。由此而發生的，便是：
- IV. 馬來式的血親及姻親制。

第二階段：

- V. 以性為基礎的社會組織，以及傾向於遏止兄弟姊妹間之結婚的‘伴侶倫’風俗。由此而發生的，便是：
- VI. 伴侶倫家族(家族制之第二階段)。由此而發生的，便是：
- VII. 氏族組織。氏族組織，使兄弟姊妹，從婚姻關係中，予以除外。由此而發生的，便是：
- VIII. 杜悅年及加羅瓦尼安式的血親及姻親制。

第三階段：

- IX. 氏族制勢力之增大及生活技術之改善，其結果遂使人類之一部，進到低位未開化的狀態。由此而發生的，便是：
- X. 一男一女間之結婚。但是，不曾達到排他的同居的境地。由此而發生的，便是：
- XI. 對偶家族(家族制之第三階段)。

第四階段：

- XII. 在有限制的平原地域中營着牧畜生活。由此而發生的，便是：
- XIII. 父權家族(家族制之第四階段，但是例外)。

第五階段：

XIV. 財產制之發生以及關於遺產的直系繼承法之制定。由此而發生的便是：

XV. 一夫一妻家族(家族制之第五階段)。由此而發生的便是：

XVI. 亞利安式、賽姆式以及烏拉利安式的血親及姻親制 (The Aryan, Semitic and Uralian System of Consanguinity and Affinity)。 (25)

如過我們要問：一夫一妻的家族是否為家族演化之止境？換句話說，一夫一妻的家族，是否亦有演化？亦有改變？而將為另一家族形態？或者家族之形態即行消滅而將為自由結合所代替呢？莫氏對於這樣的問題，亦曾考慮過。而他的答覆是這樣：“對於這個問題之惟一的解答，就是：家族制之進步，是隨社會之進步而來的；家族制之變化，是隨社會之變化而來的；這完全與過去的情況是一樣的。家族制是社會制度之產物，是社會的文化之反映。因為一夫一妻制家族自從文明時代之發端，便具有長足的進步，尤其在近代，其進步更為顯著。所以至少我們可以推想：家族制還要向前進展而達到於兩性間之平等。一夫一妻制家族在較遠的將來，不會相適於社會之需要，文明之進步，會繼續不止；我們對於將來才發生的事件，是不能預言的。” (26)

以上已將莫氏的家族演化說，介紹完畢。就從以上的介紹內，已可看出莫氏的思想，是如何特出；而他的學說之系統，是如何完整，如何嚴密，實在是值得我們的欽佩。惟莫氏的知識，究竟不能過於超越了他的時代。故在他的學說內，有些地方已與事實不相符合；或者有些地方，他的解釋早已不能成立，那

(25) Ancient Society, p. 505-513; 中譯本, 下冊, p. 438-450。

(26) Ancient Society, p. 499; 中譯本, 下冊, p. 417。

全是意中事，用不着替他隱諱。無奈研究莫氏學說的人，多不能同時保持着同情心與批評的態度。故不是不加批評而一味的盲從，即是存有成見，僅根據莫氏學說內一二弱點大肆攻擊，而同時亦就將莫氏的功績全部抹煞。那真是學術界一大憾事。我現在不想對於莫氏的學說系統作一總的檢討，但僅想對於他的家族演化說，作一新的估價。我認爲莫氏能首先告訴我們一個家族演化之系統，其功績已不算小。雖說家族演化之事實是多方面的，是極複雜的，並且是有許多可能的路線，絕不是如莫氏所說的那樣單純，僅成一直線式的。然而科學之可貴，就在乎有歸納與綜合，能在各種龐雜的事實之中，給我們理出幾個法則來。而莫氏的家族演化之系統，縱不與具體的家族演化之事實完全符合，亦不失爲家族演化之一抽象的法則。並且在事實上，雖不能指出某一家族之演化是完全與莫氏所說的絕對相符，但直至現在，却亦未能證明某些社會，其家族演化之程序，是完全與莫氏所說的相衝突。至於莫氏所信的原始雜交說，雖經過多人的責難，而認爲不能成立，但那在莫氏的家族學說內，並不居於重要的地位。反之，莫氏的家族演化說，是以他的血親及姻親制說爲基礎。而他的血親及姻親制的理論，雖說有些地方，須要修正，如我們在以上曾經指出的；但畢竟分類親屬制是初民家族內一普遍的事實，並且是研究初民家族時一個重要的方法。惟莫氏的錯誤，不僅在將分類制與敘述制當作兩個絕對相反的制度，而他所使用的名稱，實在亦欠妥當。譬如他將夏威夷島內土人的親屬制叫作馬來制，而他竟不知或竟忘去，夏威夷島民，在人類學或在民族學上，全是屬於波利內西亞人 (Polynesian) 的系統，而不是屬於馬

來人(Malayan)的系統。並且還有一層，莫氏似未曾注意到，那就是夏威夷島民的家族制與親屬制如果全是比較低級的，則他們的社會文化似亦應是比較低級的。無奈現代社會學家與民族學家均一致承認，比較最為低級的民族則是澳大利亞的土人。固然亦有少數的學者認為比較最低級的民族不是澳大利亞人，而是安達滿島上的短小黑人(Mincopi)。(27)但無論如何，則絕無人承認夏威夷島民為比較最低級的民族，這乃是千真萬確的一件事實。而莫氏的家族演化之系統，如果是以夏威夷島民的家族作為起點，則對於這樣相反的事實，似乎應該有一說明。(28)並且縱假定莫氏之說為可信，夏威夷島民的家族制是一比較低級的制度。然而這是否是一特殊的與例外的事實，亦還大有疑問。怎能遽爾將牠當作普遍的事實，並當作家族演化之一階段呢？我想這全是莫氏學說的弱點，而極待補充或糾正的。現在莫氏已經作古了，我很希望崇拜莫氏學說的那班人，能在這些地方，再下一翻研究工夫。

但是在另一方面去看，夏威夷島民縱不是最低級的民族，然而根據分類親屬制以研究初民的家族制，却仍不失為莫氏的一大發現。並且莫氏的家族演化說是認為大家族即氏族之發生在前，而小家庭之發生在後。這已能從現代學者的研究內，予以證明了。(29)惟莫氏對於初民氏族之研究，僅注意於

(27) 參看本書第八章：澳大利亞的家族

(28) 按杜爾幹(Durkheim)在批評莫氏的信從者荷洛(J. Kohler)的馬爾也島土人的法律(Das Recht der Marschablinsulaner, Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft XIVer B., p. 409-455)一文時，對於莫氏的馬來制，就有這樣的非難。見社會學年刊(L'Année Sociologique)第五卷，自368至371頁。

(29) 參看本書第五章：家族起源之理論，第四節：團體氏族說。

分類親屬制，而未曾注意到圖騰信仰的事件，故結果不免有些錯誤。(30)

其次，莫氏能首先指出家族演化與財產之關係，這亦是很重要的一點。惟這個問題已超越了我們所想研究的範圍，故不多述。(31)

最後，莫氏認為家族制是社會制度之一種，是與其他各種制度均有連帶之關係的。故言：“家族制是社會制度之產物，是社會的文化之反映。”我想現代最時髦的文化社會學派的學者，亦不過這樣的說法。

三 杜爾幹的家族演化說

自從莫爾甘的古代社會一書發表之後，在此最近的五十年以內，家族之研究，雖說亦很發達；在著述一方面，雖說亦有幾部大著，如魏斯特馬克 (Westermarck) 的人類婚姻史 (The History of Human Marriage), (32) 服瑞慈 (Frazer) 的圖騰主義與外婚制 (Totemism

(30) 按圖騰主義之發現者是麥克萊納。莫氏與麥氏是學敵，故不願述其說。此或即莫氏所以不言圖騰主義之原因，亦未可知。 Cf. Frazer, Totemism and Exogamy (London, Macmillan, 1910), vol. IV, p. 16.

(31) 按關於此問題，德國學者葛柔斯 (Ernst Grosse) 的家族之形式 (Die Formen der Familie, 1896) 一書，是一名著。而英國霍布金斯 (Hobhouse) 與魏洛 (Wheeler)，陳斯伯 (Ginsberg) 三人所合著的單純民族之物質文化 (The Material Culture of the Simpler Peoples, 1930) 一書，亦可參考。

(32) 按此書第一版在 1891 年出版，僅一冊。至 1921 年第五版增訂本，共三大冊，係倫敦 Macmillan 發行。另有在紐約 The Al-lerton Book Company 發行的本子，係 1922 年出版。但內容與 Macmillan 在 1921 年出版者相同。

*Westermarck's
History of
Human Marriage*

and Exogamy), (33) 以及布里法 (Briffault) 的母親 (The Mothers) (34) 等等,若僅從材料一方面去看,已較古代社會一書所包括者,多過數倍。若在方法一方面去看,雖說亦有幾部名著,如瑞沃斯 (Rivers) 的投達斯 (The Todas) (35) 與馬林諾斯基 (Malinowski) 的美拉尼西亞西北部蠻族之性生活 (The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia) (36) 等等,較莫氏所用的方法,實已大有進步。然而若在家族演化之理論一觀點去看,能像莫氏那樣地系統完整,思想一貫的,實不多得。有之則惟有法國社會學家杜爾幹 (Emile Durkheim, 1858—1917) 氏,可以當之。

杜爾幹氏是現代法蘭西社會學派的開創者。但凡學過社會學的人,我想沒有不知道他的大名的。(37) 惟說他是一位家族研究的專家,恐怕就有許多人不敢贊同。若更進一步,說他是莫爾甘以後,一位最重要的家族演化之理論家,那恐怕就有許多人,不知所云了。

其實,說杜爾幹是一位家族研究的專家,那並不算新奇,因為如過對於杜氏的著作——無論是他的社會分工論 (De la Division du Travail Social), (38) 或是他的自殺論 (Le Suicide) (39) 與宗教生

(33) 按此書共四大冊,在 1910 年出版,倫敦 Macmillan 發行。

(34) 按此書共三大冊,在 1927 年出版,由紐約 Macmillan 與倫敦 Georges Allen & Unwin 兩家書店發行。

(35) 按此書在 1906 年出版,由倫敦 Macmillan 發行。

(36) 按此書第一版在 1929 年出版,第三版增訂本,在 1932 年出版,由倫敦 George Routledge 書店發行。

(37) 關於杜氏的社會學說,參看拙譯:法國現代社會學(北平,立達書局代售)。

(38) 按此書第一版在 1893 年出版,第二版在 1902 年,第六版在 1932 年出版。而杜氏的各種著作,概由巴黎 Alcan 書店發行。以下不必一一註明。

(39) 按此書第一版在 1897 年出版,最新版是在 1930 年出版。

活之單純形態(Les Forme Élémentaires de la Vie Religieuse)(40)諸書;或者是他在社會學年刊(L'Année Sociologique)上所發表的論文與書評——作過精細的研究,那就很能看出,他對於家族一問題,是如何重視,如何富有創見,並且是在他的學術生活內,佔着如何重要的位置。

惟說杜爾幹是一位最重要的家族演化之理論家,我想就是在法國學過社會學的人,亦未見完全首肯。因為從杜氏所發表的各種著述內,實在看不出他的家族演化之體系。

但是杜氏對於家族演化之重要貢獻,却為法國學者,杜氏的信徒,如莫斯(Mauss),服苟諾(Fauconnet)與達位(Davy)諸教授所共認。惟因為杜氏在這一方面的大計劃,想寫一部:家族與婚姻之自然的與比較的歷史(Histoire naturelle et comparée de la famille et du mariage jusqu' à nos jours),尙未完成,即行歿去,故我們無從參考。而杜氏之家族演化論至今尙不為一般家族研究家所注意,即此之故。

據莫斯與服苟諾兩教授之言,他們早擬將杜氏的家族講義之遺稿整理發表,以便公諸同好。惟整理工作,頗非易舉。故杜氏歿後已十餘載,而此項遺稿之全部,仍未能刊行問世。(41)

(40) 按此書第一版在 1912 年,第二版在 1925 年出版。英譯本名: The Elementary Forms of the Religious Life. 係 Joseph Ward Swain 譯,倫敦 George Allen & Unwin 出版。

(41) 按此遺稿之緒論,名家族社會學緒論(Introduction à la Sociologie de la Famille)已於 1888 年,在 Bordeaux 文科大學年刊(Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux)上發表。其結論,名夫婦家庭(La famille conjugale)於 1921 年在哲學雜誌(Revue philosophique)上發表。餘則尙未發表。

杜氏歿後，在巴黎大學繼承杜氏的講座者，為服街諾教授。在杜氏的信徒以內，最能保持杜氏的思想的，亦即服街諾教授。服教授在巴黎大學社會學一課所講的題目，即叫作家族與婚姻。故從服教授的講義內，當約畧可以窺出杜氏的學說來。(42)

Jacques

在杜氏的門徒內最有權威的學者，則為莫斯教授。莫教授對於杜氏的學說，雖亦間作批評或偶爾予以修正，(43) 然最知杜氏的思想與行狀的，却仍是他老先生。他曾在社會學年刊新編第一卷內，發表過一篇紀念文，名：杜爾幹與其合作者之未刊的著作(In Memoriam: L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs)，為研究法國現代社會學的重要文獻之一。莫教授在此文內，對於杜氏的家族演化論，曾有一極簡而扼要之敘述。(44) 在杜氏的此項遺著尚未完全發表之前，此文乃成為極重要的參考資料之一。

除此以外，尚有達位教授在昨日與今日之社會學家(Sociologues d'hier et d'aujourd'hui)一書內所發表的杜爾幹的家族與親屬論(La famille et la parenté d'après Durkheim)一文，亦頗重要。(45) 該文

(42) 按服教授此項講義並未印成專書。僅有一聽講的學生，名 Albert Vielledent 氏者，將他自己的筆記發表，在巴黎 Librairie Classique R. Guillon 發行。惟此筆記，未經服教授的修正，錯誤頗多。我以下的敘述，除根據我個人當時的筆記外，間亦參考 Vielledent 氏的筆記。

(43) 按有人將莫教授的學說，叫作‘新社會學主義’(Néo-sociologisme)，即是因此。見 Essortier, La Sociologie (Paris, Alcan, 1930), p. 120。

(44) Cf L'Année Sociologique, nouvelle série, I, p. 13-14。

(45) 按此文之主要部份已於 1925 年的哲學雜誌上發表過。今文搜在昨日與今日之社會學家一書之內。該書係於 1931 年由巴黎 Alcan 書店發行。此文見該書，自 103 至 157 頁。

對於杜氏的家族演化說，作一綜合的介紹。雖有時仍嫌過於簡略，使我們對於某些細微處，仍不能得到確切的認識。然而在現有的文獻之內，却不失為杜氏家族演化說之一‘良好的概要’(un résumé bien fait)。(46)

以上已將研究杜氏的家族演化說所可根據的資料述說一過。從此看來，我們所可根據的，並無正式成本的著作，而僅是些片段的與間接的論證。但在這些片段的與間接的資料之內，却是若隱若現地，包藏着一個偉大的學說之系統，那即是杜氏的家族演化說。

杜氏研究家族之目標，既在於寫一部‘家族與婚姻之自然的與比較的歷史’，故他對於家族演化一問題，當然是頗有研究。據莫斯教授的記載，當1895年在保爾豆(Bordeaux)舉行萬國展覽會時，杜氏的家族演化說即已完成，並在大會內作過講演。在此講演中，杜氏還作過一個家族形態演化之說明圖，以講述各種家族的構造，及其在演化中的程序。在當時即頗引人注意。(47) 惟此演辭並未發表。故杜氏在當時所作之圖，究係怎樣，今已無從考證，殊為可惜。

但據莫斯教授的敘述，杜氏是認為家族在最初是與政治混在一起的，即是氏族(clan)，亦可叫作‘政治家族的組織’(l'organisation politico-familiale)。俟後在政治集團之內，始逐漸形成為純粹

(46) 按達位教授與服荷諾教授兩人所述說的，在大體上自然一致；然而在細微處，彼此亦有出入。但服教授稱達教授此文為杜氏學說之一‘良好的概要’(見 Bulletin de l'Institut français de Sociologie, 30 années, fascicul I, p. 17)。

(47) 參看社會學年刊，新編，第一卷，第一四頁。

The family as the community ?!

家族的團體。故家族演化之程序，最初為民族的各種形態，其次民族即逐漸消滅而純粹家族之形態，乃繼之而起。但在家族的各種形態雖已達到相當的發展時，而氏族制度亦未能頓行消滅，惟已退居為次要的地位就是了。譬如在羅馬家族之各種不同的形態是與氏族之遺跡，同時存在的，即是一例。至於此類純粹的家族形態之演化，乃是在數量上講，家族內所包括之人數，逐漸減少；從政治方面去看，家族內政治的意味，亦是逐漸的縮小。至於杜氏在家族演化內最重要的貢獻，乃是他關於‘不分的父系家族’(la famille agnatique indivise)，羅馬的‘父權家庭’(la famille patriarcale)，日耳曼的家族，以及近代二重親屬制之起源與‘夫婦家庭’(la famille conjugale)諸問題之研究。(48)

從以上莫斯教授的指示中看來，則杜氏的家族演化說，似乎是僅以父系家族為限。然則杜氏對於母系家族，是否亦曾有何創見呢？

根據杜氏所已發表的各種著作，我們可以斷定他對於母系家族制，確亦很有研究。他相信母系制之發生當在父系制之前。(49) 然對於母權論者所相信的原始雜交說，則予以嚴格之批評；對於服瑞慈所倡的外婚制與圖騰主義無關說，亦有過詳細的辯駁；對於巨腦 (Cunow) 與葛柔斯 (Grosse) 兩人所提示的家族形態與經濟生活相關說，亦發表過有力的駁論。但在另一方面，他却承認圖騰氏族為原始的家族組織而認為北美洲印第安人的母系家族制當已是很進步的形態絕非原始之

(48) 參考社會學年刊，新編，第一卷，第一四頁。

(49) 參考宗教生活之單純形態 (原書，第二版)，p. 261；社會學年刊 第五卷：圖騰主義論 (Sur le Totémisme)，p. 82 至 121；及其他，等等。

物。(50)

但是關於母系家族之演化一問題，從杜氏本人所已發表的各種著作內，實在看不出他的學說之系統來。就是在達位教授的杜爾幹的家族與親屬論一文內，亦是對於父系家族之演化敘述頗詳並很有條理；然對於母系家族之演化，則僅數言及之，而說是自氏族演變為‘村社’(village)之後，一種新的家族模式，即行形成。但“此種新的家族模式，可以是母系的，或是父系的，這即是屬於斯拉夫的家族模式，‘雜周加’(Zadruga)一類的‘不分的父系家族’(la famille agnatique indivise)。(51)

從達位教授這句話看來，杜氏大概認為在氏族之後，可以有一種‘不分的母系家族’(la famille utérine indivise)，是與父系家族內的‘不分的父系家族’相當。但在父系家族內，是由‘不分的父系家族’演化為父權家庭；在母系家族內，從‘不分的母系家族’演化而出的是怎樣的一種家族呢？關於這一層，達位教授不僅沒有解答，就是對於‘不分的母系家族’，他亦是僅以一言提過，即算完事，而缺乏較詳的說明。故在杜氏的學說內，他所說的‘不分的母系家族’，究何所指？究與實際上某一社會內的家族相當？我們仍無從推測。

惟在另一頁上，達位教授曾言，從氏族而演化出來的不分的家族，“雖說亦可是母系的，但普通則全是父系的。”(52) 從

(50) 按杜氏此類理論散見於社會學年刊之內，不勝枚舉。讀者可參考達位教授的杜爾幹的家族與親屬論一文，及該文內各種小註。

(51) 見昨日與今日之社會學家，p. 139。

(52) 見昨日與今日之社會學家一書，p. 140。

此看來，‘母系的不分的家族’在杜氏的家族演化說內，似乎僅是一個例外。故牠的位置，是可有可無的。

我們若丟開杜氏的學說而看一看民族學內所講的各種家族之事實，那就很能看出母系家族實係一種普遍的事實，並且母系家族內所包括的各種家族形態，彼此亦不盡同。故母系家族之演化一問題，似亦大可研究。(53)

在達位教授的論文內，雖未詳母系家族一章，但在服苟諾教授的家族與婚姻講義內，對於母系家族之理論與事實，却均有詳細的敘述。他認為在母系家族內，約有三種不同的模式：一為圖騰的母系氏族 (*le clan totémique utérine*)，二為與父系的不分家族，如斯拉夫的‘雜周加’式的家族相當的，‘不分的母系家族’ (*la famille indivise utérine*)，三為與父系家族內父權家族約略相當的‘母權家族’ (*la famille matriarcale*) (54)

從此看來，我們可以推論人類家族之事實，雖云千差萬殊，然而大別言之，可以分為二類：一曰父系家族，一曰母系家族。

至於父系制與母系制之發生的先後一問題，杜氏及其門徒，則均認為母系制發生在前。因為從母系制演變為父系制，在歷史與民族學內實例頗多；反之，從父系制演化為母系制，在任何家族事實內，全無此項例證。特別是達位教授，關於母系制發生在前，父系制發生在後之證據，言之頗詳。我們現在不暇一一介紹。(55) 惟服苟諾教授對此問題的態度，似乎比較圓滑，而

(53) 參看本書第九章：母系家族。

(54) 參看 Vielledent 氏的雜記，第五分冊，第一二一至一二四五。

(55) cf. *La Foi jurée*, p. 270-315, p. 331-336; *Des Clans aux Empires*, p. 33-51;

Eléments de sociologie, I: p. 126-130.

不很確定。因爲他一方面祖述杜氏之說證明母系制之發生當在父系制之前；(56) 一方面却又聲稱：“母系制與父系制表現於家族史內的，不是父系制繼續母系制，這是很應注意的一件事。因爲在家族之譜系內，母系制與父系制很可以是併行，或成爲相反的形狀而各自發展的。牠們的發展，有時可以連結在一起。譬如一枝是母系制的家族，另一枝是父系制的家族，二者有時遇在一起這是很可能的。但是牠們的關係是對等的，不是有所謂先後的關係。”(57)

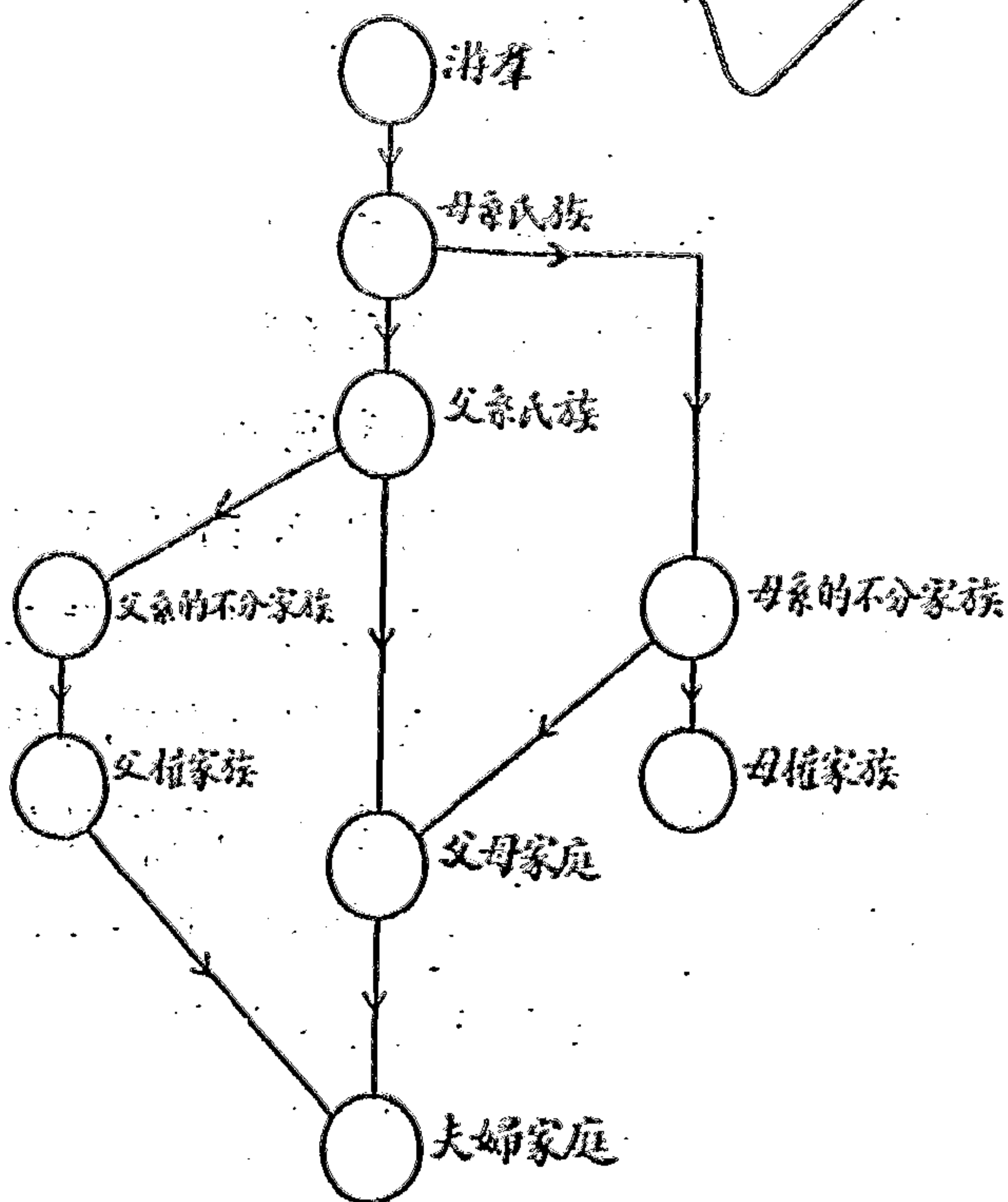
我覺得服荷諾教授這一段話，在現有的家族研究之水準線上去看，當然是比較近於事實。然而這似乎是他個人的意見，不能代表杜氏的學說。因爲在杜氏的各種著作內，處處全是擁護母系制發生在前之理論，從未見有此自相矛盾之設想。並且從以上所已引證的資料中去看，杜氏對於家族之演化，是具有一個完備的系統。如果服荷諾教授之言爲可信，則杜氏家族演化之體系，將無從建設矣。

總之根據杜氏及其門徒的各種著述，我確信杜氏的家族演化說是成一完備的系統。惟此系統，在現在還是未曾刊印的遺稿，故我等無從窺其究竟。但根據以上的事實，我想將杜氏的家族演化之程序，重新建設起來。我認爲杜氏的家族演化之階段說，可以列作下表：(58)

(56) 參看 Vielledent 氏的筆記，第四分冊，自一一三至一一八頁。

(57) 見 Vielledent 氏的筆記，第五分冊，第一二一頁。——按關於母系制與父系制之先後一問題，請參看本書第八章，第四節：母系家族與父系家族。

(58) 按在杜氏及其門徒的各種著述內，全未將杜氏的家族演化



杜氏在社會分工論一書內曾將社會之原始的形態叫作‘游群’(horde)。他認為一切社會模式全是從此類游群內演化而來。故此類游群乃是真的社會的原形質。在此游群時代，親屬關係尚未構成，因為我們對於這些以‘世代’(génération)作計算的人群尚不能應用親屬(la parenté)一名稱。(59)

根據杜氏的意見，此類游群在歷史的社會內是否真正存在過，雖說尚不能作肯定的答覆。然而根據許多事實可以證明，現在有些社會組織是直接從此‘游群’演化而來的，這就是‘氏

之系統列成這樣的表。而杜氏在1895年的講演，雖說用過圖表，但未發表，今日不可覆按。而本文此處所列之表，與杜氏原意如有不符合處，應由作者負責。

(59) 參考社會分工論(原書，第四版，1922年出版)，第一五〇頁。

族' (le clan)。亦可說游羣在最初本是些整個的社會，後來由整個的社會演變為社會的部份，同時乃改變了名稱，叫作氏族。但是在組織的成分上，仍是一樣。故一個氏族即是一個社會的集團(un agrégat social)。而此社會集團不能再分解為更小的集團。雖說在氏族之內包含着許多家庭(familles)，但是在杜氏看來，此類小的家庭組織發生在氏族以後，並且算不得社會的部份，因為牠們不是政治的分類。故在生物的觀點上，很可說家庭發生在前；然而在社會的觀點上，最初的家庭就是氏族。而當時的氏族之本質，乃是政治的與家庭的，故可叫作政治家庭集團式之家族(les familles du type des groupes politico-domestiques)。(60)

總而言之，杜氏認為家族在起源時的狀態，不是小的家庭，而是氏族。氏族在最初，即是游群。游群之時代，雖尚無歷史事實之證明，然而“從一切‘下等社會’(les sociétés inférieures)之組成，即係由此類集團之單純的重複而來之事實，即使我們有權相信與現代‘下等社會’緊相接近之原始的一階段，確曾存在過。”

(61) 惟此類游群之組織，究係如何，杜氏並未詳言。僅說，在游群內所行的親屬制是母系的及分類親屬制的。在杜氏之後，達位教授亦僅言，家族演化之過程，在最初是“一大的政治家事之集團，是一無定形的外婚制的氏族。”(un vaste groupement politico-domestique, le clan exogame amorphe)(62) 從此看來，我們所能設想的此類游群，即是些尚無定形的氏族。牠是些政治與

(60) 參考昨日與今日之社會學家，第一一四頁及一三一頁；

Bulletin de l'Institut Français de Sociologie, Tome I, p. 51-58.

(61) 見社會分工論第一四九頁；社會學方法論(原書，第七版)，一〇二頁。

(62) 見昨日與今日之社會學家，一一三頁。

家事相混沌的團體。牠的親屬制是母系的與分類親屬制的。而牠的婚姻制則是外婚制的。

但是這樣的‘游群’是不是一種圖騰的組織呢？杜氏在社會分工論與社會學方法論兩書內，均未提及。然而在1898年，在他那篇有名的論文亂倫禁律及其起源(*La prohibition de l'inceste et ses origines*)一文內，他乃明白聲稱，家族之起源即是氏族。而他所說的氏族即是圖騰氏族(*clan totémique*)。因為他給氏族所下的定義就是這樣：“一群個人彼此相待如同家人，而他們所以認為同家之惟一的理由，即仗有一個特別的標記：他們帶有一個同樣的圖騰。圖騰的本身是一生物或一無生物，但最普通的則為一種獸或者一種植物。這一群人既覺得同是這個圖騰的子孫，即以這個圖騰用作他們的徽章，並用為共同的姓。假設此圖騰是一狼，他們即相信狼是他們共同的祖先，並覺着在他們的身內，亦有幾分是狼。他們彼此的稱呼，也全叫做狼。像這樣的氏族，自然是家庭社會之一種，因為構成此氏族的人員，彼此全認為來自一祖。惟牠與其他家庭之不同處，乃在於此處所說的‘親屬’(*la parenté*)是完全建築於圖騰之共有上，不是建築於確定的血統關係上。”(63)

從另一方面去看，杜氏及其學派全認為外婚制是來自圖騰主義的一種規律。而分類親屬制之所以成立，亦須要在圖騰信仰上去找說明。(64) 那麼，他們既承認游群是外婚制與分類親屬制的，則勢必亦承認牠是一種圖騰主義的集團。故我

(63) 見社會學年刊第一卷，自二至三頁。

(64) 參考昨日與今日之社會學家，自一二四至一二九頁；社會學年刊第一卷，自三一六至三一七頁。

114
D Radcliffe
134

132

們可以說，杜氏及其學派所信從的家族之起源，即是圖騰氏族。

說圖騰氏族為家族之起源，這乃是杜氏家族學說內很重要的一點。雖說這樣的學說亦曾引起極大的爭論。(65)

杜氏所說的母系氏族與父系氏族，當然亦是些圖騰的氏族。惟在此我們須將母系制與父系制兩個名稱的意義，瞭解清楚。

我以上曾經說過，家族事實雖云千差萬殊，然可大別為兩類：即母系家族與父系家族。但這兩個名稱全是廣義的。譬如在以上所列的圖表之內，母系氏族、母系的不分家族與母權家族，全是包括在母系家族以內的。而父系氏族、父系的不分家族與父權家族，則概屬於父系家族之類。我們在以後對於這些名稱，還要另設專章詳為討論。(66) 今暫從略。

我現在可將杜氏對於家族演化說之重要貢獻，簡述如下：

一、家族之起源為圖騰氏族。在圖騰氏族內，母系制發生在前，父系制發生在後。

二、母系家族內包括着三種不同的模式：氏族不分的家族與母權家族。其演化之順序，是由大的集團演化為小的集團；由圖騰的親屬制演變為血統的親屬制；由政治與家事相混合的集團演化為純粹家庭的集團。至於實際的例證，則母系氏族制比較最純粹的當於澳大利亞的土人中。

(65) 參看本書第五章：家族起源之理論，第四節：圖騰氏族說及第三節：原始配偶說。——並參看本書第七章：初民社會與家族；第八章：澳大利亞的家族。

(66) 參看本書第九章：母系家族；第十章：美拉尼西亞土人的家族；第十一章：父系家族。

求之。(67) 不分的母系家族制,在杜氏本人的著作與達位教授的論文內,似乎均未提及。但據服苟諾教授的家族與婚姻之講義,他曾明白指出,在北美洲印第安人內易洛魁聯邦中,當十七世紀與十八世紀之間,尚保存着這樣的家族組織。此由耶蘇教士拉飛頭 (Lafitau) 的著作美洲蠻族之風俗 (Moeurs des Sauvages Amerigains, 1724) 一書內,可以證明。就是到了十九世紀,我們從莫爾甘的著作中,亦還可看出這樣的家族制度,仍然存在。惟至最近,已形絕跡了。

(68) 至於母權家族,據杜氏之意,此乃進步的家族組織之形態。而此類家族之最好的實例,當在北美洲印第安人中求之。(69) 但另據服苟諾教授之意,母系家族內之有母權家族,僅可當作例外,並非是普遍之現象。並且,亦僅能與父系家族內的父權家族作一類比,而不是完全相同。因為在父權家族內,家長操有一切大權。在母權家族內,婦女因為生理之關係,有些事業如戰爭,政治等等,仍須委托男子去作。故在實際上,純粹的母權家族,恐不存在。然在古代的民族如利西安民族 (Lyciens) 內,或曾有過與此相類之家族制。(70)

三 父系家族內亦包括着三種不同的模式:父系氏族,父系的不分家族與父權家族。但父系家族制最為完備的社會,就是羅馬。因為在羅馬的家族史內,此三種家族模式,全然存在。氏族,在羅馬叫作 gens; 不分的家族,即是 Agnation;

(67) 參看本書第八章:澳大利亞的家族。

(68) 參看 Vielledent 氏的筆記,第五分冊,一二二至一二四頁。

(69) 參看社會學年刊,第二卷,三一六至三一八頁。

(70) 參看 Vielledent 氏的筆記,第五分冊,一二二頁。

而父權家族，即是羅馬的 families。另如印度的‘聯合家庭’ (joint-family)，斯拉夫的‘維周加’等，則全與羅馬之 agnation 相當。至於此三種家族模式的發生順序，杜氏認為此與母系家族內的順序相同。即是在家族之範圍上，是由大而小；在親屬之關係上，是由分散而漸集中，由寬泛而漸確定。

四、杜氏所說的‘父母家庭’是指日耳曼式的家族形態而言。

他認為此類家族與羅馬式的父權家族不同。這大概是因為牠未曾受過父系的不分家族之影響，係從父系氏族與母系的不分家族直接演化而來。故牠雖是屬於父系家族之系統，然而牠所承認的親屬，則是父母雙方的，並非僅是父方的。

五、夫婦家庭 杜氏所說的夫婦家庭是指近代式的小家庭而言。此類家庭內概係由夫婦及其未成年之子女所組成。而家庭內最重要的人員，就是夫婦兩人。故稱之曰夫婦家庭。杜氏認為近代式的夫婦家庭之由來，是由日耳曼式的父母家庭，並受到羅馬式的父權家族與中古基督教會之勢力，而始形成的。(71)

假設我以上對於杜氏的家族演化說，詮釋得沒有大錯，那我們就可根據以上的敘述，對於這個學說，作一新的估價。

第一，我們必須注意，杜氏這樣的家族演化說，其價值仍是理論的。我們絕不能說，這樣的理論，在實際上能與一切家族演化之事實，完全符合。但亦不能因為牠不與具體的事實相符合，就說牠沒有存在的價值。因為綜合的與抽象的系統，乃是我們研究學術時必要的工具。惟這樣的系統，雖不必與一

(71) 參看一九二一年的哲學雜誌，夫婦家庭一文。

一切具體的事實，全相符合；要亦不能與任何存在的事實發生衝突。換句話說，我們僅承認系統的價值是工具的，方法的與假定的他應該是相對的，不是絕對的，是柔性的，可以隨時修正與增減的，不是硬性的與一成不變的。因此，我認為杜氏的理論，較莫氏的理論，已大為進步。因為莫氏的家族演化說是以血親與姻親制為基礎，而他的血親與姻親制，是完全建築在血統與婚姻之觀點上。但是事實所告訴我們的，適與此相反。家族乃是一社會制度，故為一切社會習俗所決定，不是為生理的條件所決定。在初民社會內，有許多民族尚昧於婦女生產是由於受精之原因，故對於男系之血統，當然無從計算。至於在婦女一方面，任何初民，亦均能辨認誰是他的生母，然而在分類制的稱呼內，却是對於生母與其生母姊妹等，全呼以相同之名稱。故這樣的親屬稱呼，絕不可用血統的觀念以詮釋之。但在另一方面，有些學者，如斯塔爾渴 (Starcke) 與魏斯特馬克 諸人，認為分類制的稱呼，僅是一致敬的方式，不足以代表真正的親屬關係，其說亦殊不當。因為在分類制以內所使用的親屬稱呼，不僅是一簡單的，致敬的表示，而且是一切社會義務社會責任如復仇 (vendetta)，親屬禁律等等之所寄托。故我們可以說分類制確是一親屬制度，並且是一很重要的親屬制度。惟此制度之基礎，不是建築在血統與婚姻之上，而是建築於圖騰主義之上的。因此，我認為杜氏的圖騰氏族說，比較合理，比較近於事實。並且，杜氏之說能為莫氏的分類親屬制找一新的解釋。從此莫氏的家族演化說，縱然不能成立，而分類親屬制之價值，却可仍然存在。

第二，我認為杜氏的家族演化說，最精彩的一部份，即是

的父系家族之演化說。他能首先指出父系家族內共有三種不同的模式，並證明此類模式演化之程序，是在家族人數上，由多而少；在親屬關係上，是由寬泛的與廣大的而漸至於確定的與集中的；這乃是他的功績。因為這樣的說法大致全與家族演化之事實相符合。另如他關於日耳曼式的家庭及近代夫婦家庭之由來，亦均有些創見而又能與事實相一致，故頗可貴。我相信從此後研究歷史上家族演化之程序者，似乎全應該以杜氏之說為標準。

第三，我覺得杜氏在母系家族一方面，除去圖騰氏族說以外，並無若何大的功績。特別是母系家族演化一問題，杜氏的理論，頗為曖昧。這大概是因為杜氏本人並非是一民族學專家，並因為民族學上家族之研究，直至最近，尚僅有些少數可用的‘專刊’(monographie)與雜亂而龐大的著述。在二十年以前，連此亦還不曾存在。故杜氏在這一方面，無何重大貢獻，殊非無因。

四 結 論

家族之演化一問題，本可從理論與事實兩方面去研究。本書在全體上去看，全是着重於事實的，故名之曰家族演化史，實際上即是指人類家族制度之演化史而言。同時又因為我們的取材是來自歷史與民族學，而我們所採用的方法，亦是以歷史的方法與比較的方法為主，故本書之名稱，可以叫作人類家族制度之自然的與比較的歷史，此在本書第一章內，早已講過，讀者當能憶及。惟本章之宗旨，是想在理論上為家族演化之事實，尋找一個系統，作我們以下講述事實時之標準。因為家族演化之事實，是很緩慢的，很難觀察的，並且是多方面的，更

不是成一直線式的。因此，我們以後的敘述，僅是些具體的家族社會之事實。至於牠們彼此間之關係，究係如何，則概未述及。那我們的敘述，在實際上實不啻僅是些家族制度之排列與堆集，怎能算作家族演化史呢？而本章之目的，亦就在爲此需要，使讀者先有一家族演化之系統的概念，這乃是我們講述這一章之惟一的理由。

在最近五十年以內，家族之研究頗爲活躍，然而家族演化之系統並無多種。此在本書第四章家族研究史鳥瞰一章內，已經述過。茲不再贅。

我認爲在家族演化之理論上，最爲完整的學說，即是莫爾氏的學說；然而最爲近於實際的理論，則是杜爾幹氏的理論。以上已將他們兩人的學說，介紹完畢，並已予以新的估價。我現在還想將我個人尙未十分成熟的一點意見，簡述如下，請求讀者指正。

我認爲杜爾幹氏的家族演化說，在父系家族一方面，或可算作定論，至少亦可說是最近於事實的一個假設。然而在圖騰民族與母系家族兩問題上，還大有討論的餘地。而我個人的一點意見，亦就是因爲從杜氏與莫氏學說之比較的研究中，忽而得來的。

我覺得杜氏認爲家族之起源是‘游群’，這並不算稀奇。並且在杜氏之前，已早有人說過。惟在杜氏看來，此種‘游群’是一圖騰的組織，亦是有規律的，不是原始雜交的就是了。但是這樣的‘游群’，僅可當作一個假設，不應視作事實。因爲在任何事實內，全找不出這樣的組織來。而莫氏所說的血緣家族，亦正與此相類。當作假設則可，當作事實則非也。

我覺得我們很應假定社會之起源即是‘游群’，而‘游群’內的家族即是莫爾甘所說的血緣家族。在血緣家族內，親屬制是最單純的分類制（即莫氏所說的‘馬來制’），而婚姻制則是內婚制。內婚制亦是很有規律的，故與原始雜交說不同。至於‘游群’時代的信仰，很可以是圖騰主義的。並且正因其是圖騰主義的，故是家族之共產主義的。惟當時家族之組織，尚不存在。因為僅有在外婚制發生之後，‘游群’始分化而為‘氏族’。氏族在社會的觀點上，始是最初的家族。故此處所說的‘血緣家族’，僅是一個名稱。實際上，家族制度在此時還未發生。

因此我認為杜爾幹及其學派，均說‘游羣’是外婚制的，實覺不當。試想人類之起源一問題，現雖未能解決，但多數學者咸相信‘一祖說’（monogénisme）為可靠。⁽⁷²⁾ 果然，則最初的婚制，當然是內婚制。即退一步講，人類之起源是多祖的，然而多祖之發祥地，必不能適逢其會，居於一域，以便彼此通婚。故即以‘多祖論’（polygénisme）而言，亦仍以原始婚制為內婚制之說，為比較近於情理。再不然，不必講人類之起源，是一祖抑係多祖，然而太古時代地荒人稀，氏族制度，尚未形成，社會組織，尚屬散漫，富有極謹嚴之規律性的外婚制，如何便會產生呢？再不然，我們既假定‘游羣’是一圖騰的原始的組織。則凡不是同一‘游羣’的，其信仰與風俗，必均各異。而兩個不同的‘游羣’之人，如果相遇，彼此既然不是親屬，當然即是仇敵。至少亦是互相猜疑，互相防備，通婚之事，似不可能。故即從杜氏之說，以‘游羣’為圖騰的集團而言，亦仍是以內婚制之說為可靠。若更從心理分析之說，則外婚制所以被視為規律的，想必在最初本行過內婚制，人類

(72) 參看拙著：社會學大綱，第五章：社會起源。

在心理上與在習慣上，已早有此趨向，今則力矯其弊，防人之再蹈覆轍，故始定為戒律。若再從事實方面去看，在現代各初民社會內，外婚制與內婚制並非是兩個絕對相反的制度而實是一種制度之兩方面。即是說，並非有些民族專行外婚制，另外又有些民族，則專行內婚制。實際上，乃是任何初民社會的婚制，全是外婚制的，但同時亦全是內婚制的。惟範圍之廣狹不同就是了。但在此兩種規律內，全是外婚制的規律，特別謹嚴；而內婚制的規律，則比較鬆懈。此乃千真萬確之事實，無人可以否認。(73) 然對於此種事實之說明，若用杜氏詮釋父系家族三種模式發生先後一問題時所持之理由，(74) 則規律謹嚴的，當係發生較晚；而規律鬆懈的，當係發生較早。換句話說，即仍是內婚制之發生，當在外婚制之前。因此，根據以上這些理由，我認為最初的‘游羣’一定是內婚制的。(75)

家族演化之第二階段，即是真正的家族之起源，乃是由‘游羣’演化而成的民族。我認為杜爾幹氏說民族是由‘游羣’演化而來，頗為合理。但他說最初的民族是母系制的，似乎還欠妥當。

(73) 參考本書第七章：初民社會與家族——按此章初稿，曾在清華週刊第四十卷第十一與十二期合刊，社會科學專號內發表過。惟該文印刷有錯誤，內容亦須修正與增加，不能代表作者現在的意見。

(74) 參考本書第十一章：父系家族。

(75) 按服瑞慈亦相信內婚制發生在前，外婚制發生在後。（見圖騰主義與外婚制，第四冊，第三節：外婚制之起源）。然他對於家族起源與圖騰主義的說明，我均不敢贊同。請參看本書第七章：初民社會與家族。

我覺得由‘游羣’而演化爲氏族，則外婚制之規律，亦就同時發生。從另一方面去看，亦正因爲產生了外婚制，而氏族制度，始能出現。

在氏族最初的階段之內，親屬制仍是分類的；但婚姻制則已由內婚制演變爲外婚制。並且婚後的居住問題，則大概是行的‘母居婚姻’(matrilocal Marriage)之制度。然而正因爲內婚制已演變爲外婚制，故此時的親屬制度，雖仍是分類制的，却必須顧到事實之需要，將父系親屬與母系親屬內某些親屬，予以劃分。換句話說，單純的‘馬來制’已不適用，而莫爾甘氏所說的‘杜悅年制’乃在此種場合之下，從‘馬來制’演化而來。

但是在我看來，此時的氏族，尚不能稱之爲‘母系氏族’，而僅能稱之爲‘舅系氏族’。因爲在此類氏族內，並非是以子繼承其母，而實是以外甥繼承其舅父。並且，在‘親權’(Authority)上，行使‘親權’的，亦是舅父，而非母親。故我將這樣的氏族，即氏族之最初的形態，想提議名之爲‘舅系氏族’(Avunculate Clan)。

我的解釋是這樣：在‘游群’時代雖說行着共產制，但當時的財產觀念，尚未發達。分工制度，尚未出現。惟男女因生理之不同，在工作上大約亦有分別。因性別而出現的分工制，大約是最早的分工制。亦正是因爲這樣的分工制，男子的能力與工作，均較婦女爲大，故其社會地位亦較高。而對於幼童能行使‘親權’的，則係男子。換句話說，在血緣家族內繼承制度，雖未出現，而‘親權’之觀念，却已發生。在那時享有‘親權’的，則爲男子。若僅以此一點而言，我是贊成原始父權說的。

自血緣家族演化爲舅系氏族之後，甲氏族之男子雖因‘外婚制’與‘母居婚姻’之故，而出嫁於乙氏族，但他對於甲氏族內，他

的一切姊妹之子女尚保留着‘親權’之責任。其原因乃是因爲婦女之能力較差，必須有一男子作她的保護者。而丈夫則係外來人，不足以得到婦女之信任。故此責須由婦女之弟兄擔負之。對於子女之‘親權’，亦是基於同樣的理由，作父親者係外來人，其社會地位頗低，故不能行使親權。而作母親者，因其能力較差，其本身尚須受人保護，當然更無力保護其子女。而作舅父者，一方面因係自己姊妹之保護人，對於姊妹的所有物，她們的子女，亦須盡力保護；另一方面，因爲在血緣家族時，兄弟姊妹互相通婚，故每一男子，至少在名義上，亦全是姊妹的子女之父親。如今到了外婚制的民族時代，作舅父者因爲保留着過去之觀念，或說是因爲社會上尚保留着這樣的習慣，故亦很容易將姊妹之子女，當作自己之子女，一方面享有‘親權’，一方面却要力盡維護之責。並因爲在舅系氏族時代，社會技術已較進步，經濟生活已較發展，而財產與爵位之觀念，已經有了萌芽，故繼承制度，亦於此時隨之而出現。而此時的繼承制度，亦就是以外甥繼承舅父之制度。這是我對於‘舅系氏族’的解釋。

民族演化之程序，是由‘舅系氏族’演變爲‘母系氏族’。其所以演變之原因，我的解釋是這樣：一方面在事實上，因爲‘外婚制’與‘母居婚姻’之故，作舅父者遠居異鄉，對於姊妹及其子女之保護，實際上發生不便。另一方面在情感上，亦因爲作舅父者對於自己之子女情感較深，故捨棄自己之子女，赴他鄉去看護姊妹之子女，與將自己的產業、爵位等，概歸由外甥繼承諸事，太與人情相背謬。因有此兩原因，故作舅父者很情願並不得不將親權與責任等，一齊交還於其姊妹。在此時，因爲作丈夫者，仍係外來人，得不到妻族之信賴，故舅父交還此權與此責任，僅能

交給其姊妹，不肯交給於姊妹之丈夫。這即是從舅系氏族過渡為母系氏族之原因。

在母系氏族時婦女之責任不僅很大，地位不僅很高，就是她們的工作能力，亦當較舅系氏族時，大為進步。而母系家長，亦就於此時出現。

在現代民族學內，有許多母系家族制的社會，全是舅父之權比較很大，而英國學者，稱之為‘舅父之特權’ (Avunculate)。(76) 我認為像這樣的‘舅父之特權’這即是‘舅系氏族’之遺風。在此須要聲明，我並非說，在現代尚能看到的‘舅父之特權’，即能代表‘舅系氏族’之形態。實則‘舅系氏族’在我僅是一個假設。此假設之價值，還須要待將來事實之證明，方能確定。而我所以說此假設的理由之一種，乃是因為我對於‘舅父特權’之事實，認為已有的解釋，不能使人滿意。一般人全相信‘舅父特權’為母系家族之一特徵。但在母系家族內，如何會發生此事實呢？與其說‘舅父特權’為母系氏族之遺物，似不如說牠為‘舅系氏族’之遺物，為較妥當。

我認為在‘舅系氏族’時，婦女之地位雖不如在母系氏族時為高，但是作丈夫者在妻家之地位，却是很低的。故如說‘舅系氏族’為‘母系氏族’之最初的形態，亦無不可。然若像杜爾幹氏及其學派，認為‘游群’即是外婚制的，並認為最初的氏族，即是母系氏族，那就似乎不妥了。

在母系氏族以內，除去婦女之地位與能力已較在‘舅系氏族’時增大之外，其餘的一切，如親屬制，婚姻制等等，則仍是與前相同，沒有改變。但我相信，在母系氏族時，婦女尊嚴之所以增

(76) 參看本書第九章：母系家族。

大或與當時的圖騰主義有關。譬如杜爾幹氏及其他學者在這一方面的解釋，似乎可以承認。(77)

家族演化之第四階段，即氏族之第三形態，乃是父系氏族。從母系氏族為何演化為父系氏族，從前的學者已有過許多的解釋。我們在此不必一一介紹。但從母系氏族演變為父系氏族之事實，無論在歷史上或在現代蠻族社會以內，全可尋出許多例證來。(78) 這既有具體的事實可作證明，故解釋縱或不同，甚或彼此衝突，亦無妨礙。惟在我看來，其所以演變之原因，當是多元的與很複雜的，而經濟生活之改變，圖騰信仰之逐漸崩潰，與由‘母居婚姻’演變為‘父居婚姻’等等，當均為其主因。

總之，我的假設乃是說：家族之起源是氏族。而氏族之起源，是由‘游羣’演化而來。至於氏族之本身，又可分為三個階段：一，‘舅系氏族’二，母系氏族，三，父系氏族。在婚制上，‘游羣’時是內婚制；在氏族的三階段以內，全是外婚制之規律謹嚴，內婚制已退居於次要的地位；在親屬制上，從‘游羣’以至於父系氏族，全是行着分類親屬制。惟在‘游群’時是單純的‘馬來制’；至舅系氏族與母系氏族時，則已變為‘杜悅年制’。到了父系氏族的時代，其親屬制益為分化與複雜。譬如在澳大利亞的婚制內，由四階制而演變為八階制，即是一例。(79) 至於婚後之居住問題，則大概在舅系與母系氏族時，全是行的‘母居婚姻’制；僅有到了父系氏族時，始行着‘父居婚姻’的制度。再從圖騰主義之觀點上去看，在游羣時代，圖騰的信仰當已發生。在母系氏族之

(77) 參看本書第七章：初民社會與家族。

(78) 參看本書第九章：母系家族。

(79) 參看本書第八章：澳大利亞的家族。

時，當爲圖騰主義的極盛時代。到了父系氏族的時候，圖騰信仰已漸與家族脫離，而成爲獨立的宗教信仰。同時，在家族之內，祖先崇拜之風，我想在父系氏族之時，當已有了萌芽。

但是，若將此假設應用於家族制度演化史之內，則游羣與舅系氏族僅是兩個虛設的階段。在實際的歷史內，並找不出這樣的事實來。雖說間接的證據，可以當作此兩階段之遺形(survivals)者，無論從古史內，或從民族學與民俗學(Folklore)內，全可尋出許多；然而‘遺形’之說，在過去的學者看來，雖視作有力的論證；但在現代學者看來，却已大可懷疑了。故我們雖可爲游羣時代的血緣家族與舅系氏族的組織，尋出許多‘遺形’的解釋，仍不應將此類‘遺形’，當作真實。譬如莫爾甘所說的血緣家族，據他說此類家族在夏威夷島民內曾經存在過。但據我想除非在莫氏之外，還能另尋出許多可靠的證據，以證實此說；否則最好是將莫氏所說的血緣家族之實例，僅視作血緣家族之‘遺形’，方覺穩健。

至於母系氏族與父系氏族之實例，在澳大利亞土人的家族內，尚保存着許多珍貴的資料。此在以後，還有專章講述，暫可從略。(80)

但是，在家族演化史之過程中，從母系氏族固可演化爲父系氏族，然而亦能不經過父系氏族之階段，直接演變爲如杜爾幹氏所說的‘母系的不分家族’。更由‘母系的不分家族’再演化而爲‘母權家族’，此乃家族史內，母系家族之一支。其領域亦頗廣大，在民族學內，頗爲重要。我們以後，亦須另設專章，詳爲講述，今特一筆略過。(81)

(80) 參看本書第八章：澳大利亞的家族。

(81) 參看本書第九章：母系家族。

惟我認爲在母系家族之演化史內，尚有一種家族形態杜氏及其學派均未予以注意，然而在家族研究內亦很重要的，那即是美拉尼西亞西北部，仇布瑞安島民 (Trobriand Islanders) 的家族。此類家族，可以叫作母系小家庭。因爲在此種家庭內，亦是以夫婦及其未成年的子女爲構成家庭之因素，故與杜氏所說的夫婦家庭，完全相類。所異者此類家族制度爲母系的而非父系的就是了。自從馬林諾斯基氏的著作：太平洋西部之漁民 (Argonauts of the Western Pacific) 與美拉尼西亞西北部蠻族之性生活兩書發表之後，此類家族制始漸爲一般學者所注意。我們以後在講完母系家族之後，還要專講仇布瑞安島民的家族，作爲母系家族之實際的例證。現在亦可將牠略過。(82)

關於父系家族之演化的程序，我對於杜爾幹氏的理論，完全接受。將來在講述父系家族一章時，亦還要詳爲介紹，現在不必多述。(83)

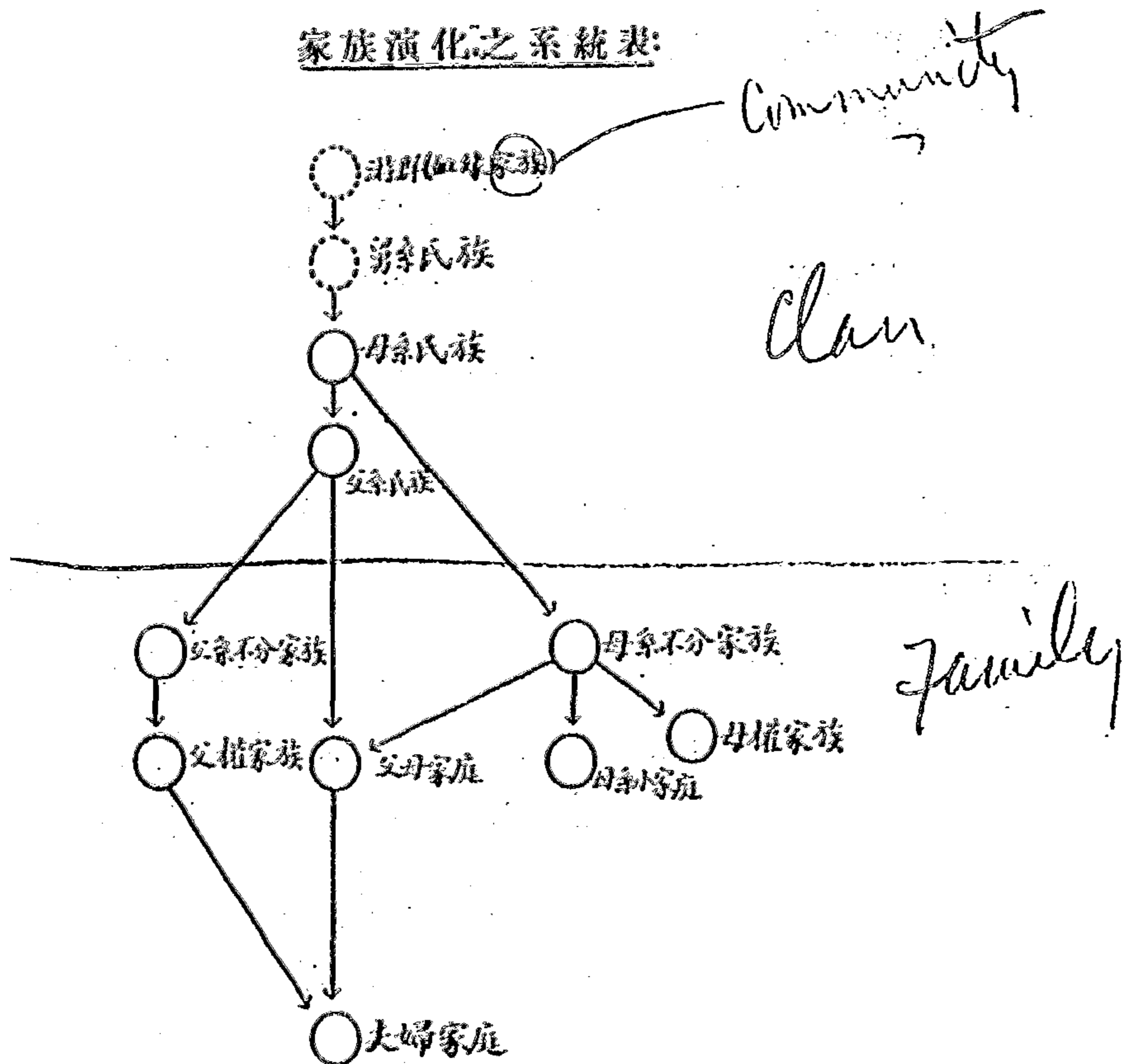
至於家庭之將來一問題，作者亦想貢獻一點意見。惟將來之事，僅有在將來始能完全確定。而現在所能預測的，至多亦僅是一種趨勢。此已超越了家族演化史之範圍，在此可以從略。(84)

總結起來，將莫爾甘與杜爾幹兩氏的家族演化說，融合在一起，並參加上作者個人的假設，我認爲家族演化之理論的系統，應該例作下表：

(82) 參考本書第十章：美拉尼西亞土人的家族。

(83) 見本書第十一章：父系家族。

(84) 參看本書第十二章：近代家庭，第五節：家庭問題與家庭之將來。



在以上的這個表內，除去最初的兩階段尚無確切的例證，故僅劃作點線的圖形外；其餘各種階段，均可在歷史上或現代蠻族社會內，尋出實例來。大概言之，自父系氏族經過父系不分家族，父權家族，父母家庭，以至於夫婦家庭，大半歷史上的各大民族，凡是屬於‘印度歐羅巴社會’ (Indo-European Society) 之系統者，其家族制度之模式，均屬之。(85) 若再具體言之，羅馬家族乃是從‘父系氏族’經過‘父系不分家族’以演化為‘父權家族’之最好的代表者；日耳曼民族的‘父母家庭’，乃是從‘父系氏族’與‘母系不分家族’混合後造成的家族形態；至於近代的‘夫婦家庭’，則可以拿法國現代的家庭，作為實例。這乃是從‘父母家庭’演化

(85) 詳見本書第十一章：父系家族，第一節：父系家族之理論。

而來，並受了父權家族之影響而始構成的。(86)

至於母系家族之一支，根據巴叔芬及其他學者的著作，雖可於古史中求得其‘遺形’；然而最重要的實例，乃是現代民族學內所能告訴我們的各種家族事實。若再具體言之，在澳大利亞土人的家族制度內，尚保存着‘母系民族’的實例；在北美洲印第安民族易洛魁聯邦內，直至十九世紀上半紀，尚可看出‘母系不分家族’之例證來；在美拉尼西亞西北部，仇布瑞安島民內，至今尚行着‘母系小家庭’的制度。至於‘母權家族’之事實。雖說在母系家族內，亦僅能視作例外，然而巴叔芬與莫爾甘兩氏所發表的文獻，如果可信，則古代的利西安民族與十九世紀的易洛魁聯邦，尚均實行過這樣的，或至少與此相近的家族制度。

但是，家族演化之系統表內所說的各種家族，在事實上雖全能找出實例來；然而那些實例大半僅能代表家族演化內某一模式，不能說此模式之由來，乃是完全遵從此表所示之路線。至少，亦有許多家族之模式，是尚未作過歷史的研究的。譬如‘母系小家庭’一模式，我們在仇布瑞安島民內，尚可親眼看到此類家庭。但牠在歷史上，是否即是如此表所示，從‘母系民族’經過‘母系不分家族’，而始演化為現在之形態呢？若僅根據事實來講，此問題我們就尚不能回答。因為這樣的文獻現在還不存在。但是在理論上，在未發現與此說相衝突之事實以前，我們却不妨這樣假設。從此看來，我以上所說的家族演化之系統表，畢竟仍是理論的。而我們這一章，叫作家族演化之理論，誠可謂名實相符了。

以上已將我個人對於家族演化之系統一問題的意見敘

(86) 參看本書第十二章：近代家庭

述完畢。我現在還想請讀者注意一件事。那就是像這樣的問題，在現代看來似乎已有點過時。因為現代學者研究的方向，是着重於具體的事實，已不復再作像這樣的系統之探求。這一方面，固然是因為科學的精神發揚之結果；但在另一方面，却亦是因為這樣的問題太大，範圍太廣，研究起來，頗難得到成功。特別是在家族研究一方面，無論是歷史上的古代家族，或者是現代蠻族社會的各種家族，現能供我們參考之用，而真正可信的資料，在歷史上與現有的各種家族事實之內，實屬極小的一部份。若僅根據這樣小的一部份的事實，去建設人類家族演化之整個的系統，那縱不是絕對不可能的，至少亦應是極不可靠的。故這樣的工作，在最近十幾年以內，很少成績，看來並非無因。

然而這樣的研究，是否是完全無用的呢？再具體一點去說，我們講述家族演化史，當然是着重於家族事實之研究，這乃是不成問題的；然而，像這一章所述說的，是否是多餘的呢？在方法一方面去看，是否亦有此必要呢？

作者個人的意見，乃是認為我們在研究家族史時，所研究的當然是事實。如果事實與理論有不符合處，亦當然要以理論去將就事實，不能以事實去將就理論。這全是不成問題的。然而這樣的理論，亦有牠的功用，似乎不能完全抹煞。如果作者在以上所述說的理論，有與事實不相符處，我很希望讀者能給我以指示；更加倍的希望，是希望讀者能給我以糾正。但請讀者不要誤解，不要說理論之本身，是不必要的。

